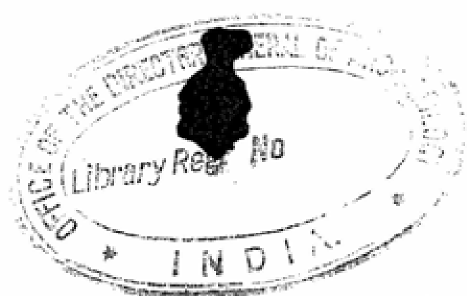

OFFICE OF THE DIRECTOR
INDIA



STUDI ITALIANI

DI

FILOLOGIA INDO-IRANICA

DIRETTI

DA

FRANCESCO L. PULLÈ

ANNO III - VOL. III

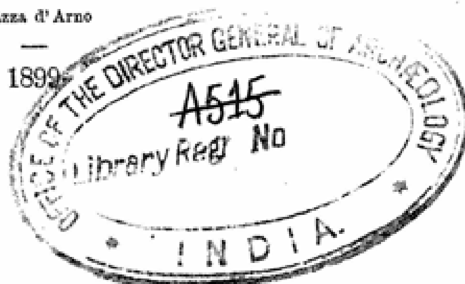
FIRENZE

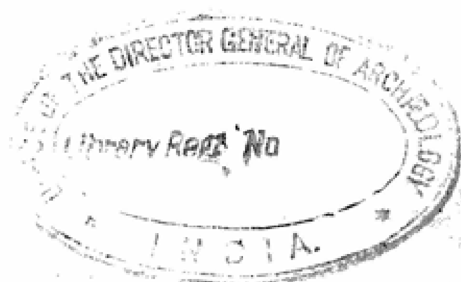
TIPOGRAFIA G. CARNESECCHI E FIGLI

Piazza d'Arno

—

1899







Graziadio I. Ascoli.

(Galleria degli Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica. N. 3.)

A

G. I. ASCOLI

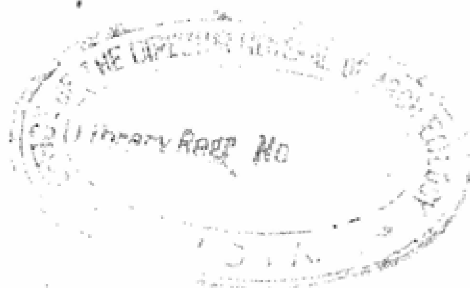
COMPIENDOSI IL LXX ANNO DELLA SUA ETÀ

XL DELL' INSEGNAMENTO

IN OMAGGIO

ALLA SEVERA GRANDEZZA DELLO SCIENZIATO

ALL' ONESTO E LIBERO SPIRITO DEL CITTADINO.



IL P. IPPOLITO DESIDERI

E I SUOI VIAGGI NELL'INDIA E NEL TIBET

(1712-1727)

I. Relazione inedita del viaggio. — II. Itinerario dell'andata e ritorno. — III. PP. Gesuiti e PP. Cappuccini alla Missione del Tibet. — IV. Il P. Orazio della Penna e il P. Desideri.

I.

Un manoscritto, che dalla biblioteca particolare d'un patrizio pistoiese, passò, non ha guari, per la morte di lui, alla pubblica biblioteca Magliabechiana, porta in testa alla prima pagina il seguente titolo:

Breve e succinto ragguaglio del viaggio alle Indie orientali del padre Ippolito Desideri della Compagnia di Gesù.

Questo titolo non deve però riferirsi che al primo quaderno; che infatti contiene un breve e succinto ragguaglio, in forma d'itinerario, della lunga peregrinazione del Desideri, e non all'intero manoscritto; il quale, essendo un volume in foglio piccolo di circa 630 pp., delle quali una buona metà [1] sono consacrate al Tibet, non comporta un titolo, che limita il soggetto a quel modo che è riferito di sopra.

[1] Nel restante si parla della Persia, del Cascimir e dell'India; od in ispecie della cura delle missioni apostoliche in que' paesi e nel Tibet stesso.

Sapendosi dai dotti l'importanza del viaggio del Desideri nel Tibet, e non avendosi di lui nulla di veramente notevole e utile agli studii geografici ed orientali, la Relazione ampia e particolareggiata di quel suo viaggio, ha un grandissimo valore e per sè stessa e per la storia delle conoscenze scientifiche dell' Oriente. Non per tanto, un così importante documento è rimasto, per quanto io so, fino ad oggi del tutto dimenticato; e il nome del modesto e laborioso missionario gesuita, non ebbe nel mondo scientifico quella fama, che s' era tanto meritata.

Sembra che il Desideri scrivesse questa sua relazione, per commissione, o meglio, per compiacere un ecclesiastico, forse un superiore dell' Ordine, pel quale egli dimostra molta deferenza. Non lo nomina però mai in tutto il corso del voluminoso suo manoscritto; e quando gli si rivolge direttamente, volendolo alcuna volta la forma che dà alla narrazione, lo chiama « Vostra Reverenza » senz' altro. Il Desideri, percorso che ebbe già l' India ed il Tibet, poco innanzi d' accingersi a lasciare l' Oriente, incontrò questo sacerdote nel regno di Carnat, dove era in missione apostolica. « Quelle poche notizie – scrive egli – che solamente alla sfuggita potei darle del mio viaggio al Gran Thibet, dei costumi e setta di que' paesi, eccitarono in V. R. un tal desiderio d' esserne interamente e molto per minuto informato, che avanti di separarci l' un dall' altro, volle ella da me riceverne una sicura promessa di trasmettergliene almeno di lontano, un intiero e distinto ragguaglio ». [1]

In fatti nel decorso della sua navigazione da Pondichery sino in Francia, non ostante il disagio in cui era, le gravi malattie che lo afflissero, e le cure di Cappellano della nave che gli erano state affidate, « altra cosa non ebbe maggiormente a cuore, che procurare di eseguire meglio che gli fosse possibile, la promessa che aveva fatta ».

[1] I brani virgolati e senza citazione, riportati in quest' articolo, sono dalla « Relazione » ms.; e vengono riferiti o integri o cambiando solo la prima persona nella terza.

La narrazione comprende, nel ms. della Magliabechiana, numero 263 ff.; e, senza alcuna divisione in capitoli o altra chiara distinzione di materie,[1] procede continuata. Soltanto, da principio, dice l'ordine che terrà nell'esposizione de' soggetti. « Comincio – scrive – dalla relazione del mio viaggio sino a Lhasa, città capitale del Gran Thibet; di poi soggiungo quel tanto, che in tal missione e per tal missione operai: alcune cose che in essa mi sono avvenute, e la causa dell'esserne io partito; indi passo a parlare di varie mutazioni di dominio e governo in pochi anni succedute in quel regno: a ciò aggiungo una sufficiente descrizione del Gran Thibet in sè stesso, de' varii luoghi e provincie più notabili, e de' paesi co' quali per ogni banda confina; ciò fatto do alcuna notizia della maniera di governo politico di quelle genti, e altresì d'un altro governo che per così dire corrisponde al nostro governo e gerarchia ecclesiastica; successivamente parlo del genio e costumi civili di quelle genti, e di poi della loro setta o religione; e finalmente, soltanto alla sfuggita, accenno la mia partenza dal Gran Thibet, il mio passaggio per il Regno di Nepal, la mia andata all'Hendustan e a Delly, città capitale dell'impero del Mogol, e del tempo che dimorai in detta missione; del mio viaggio da Delly a Bengala e a Pondichery: del tempo che dimorai nella missione di Carnat: della mia partenza per Roma: della mia navigazione e arrivo in Europa ».

La narrazione, in tal modo condotta, termina al f.° 263 verso, con queste parole: « si contenti pertanto V. R., che arrestando il corso della mia relazione, umilmente la supplichi a degnarsi di gradire l'umile mio ossequio, con cui, non con ornamenti di culta ed elegante dicitura, ma con semplice e incolta schiettezza di candida narrazione, altro non ho preteso, che d'eseguire i suoi pergiatissimi comandi,

[1] Soltanto al f.° 257 v. la narrazione è interrotta; e seguita poi per altri 56 ff.[1] coll'intestazione: « Partenza della Missione dal terzo e principal Thibet; passaggio ad altre Missioni, e ritorno in Europa ».

e di contestarle l'esattissima mia obbedienza, che come umilissimo e devotissimo servo le ho sempre professato, e con cui finchè avrò vita, mi darò sempre l'onore d'interamente dipendere da ogni suo benchè minimo cenno ».

Il Desideri, benchè affermi avere distesa questa sua narrazione durante il viaggio, che lo riconduceva in Europa, deve in parte averla scritta a Roma, come da qualche accenno, mi sembra si potrebbe rilevare; o almeno deve colà averla condotta a compimento. Alla Relazione, indirizzata a quel R. ecclesiastio, vennero fatte, senza dubbio dal Desideri stesso, alcune aggiunte: poche pagine d'introduzione col titolo di « Breve e succinto ragguaglio del viaggio all'Indie orientali; » ed in fine (dal f.° 264 r. al 272 r.), un « Aggiunta d'una breve recapitolazione di ciò che appartiene semplicemente a' sopra riferiti viaggi e alcuni più importanti sentimenti dell'autore intorno alle missioni dell'Indie »; e dopo essa (dal f.° 272 v. al f.° 316 v.), una « Conclusione del presente ragguaglio, e sentimento dell'autore intorno alle Missioni dell'Indie orientali ».

Il manoscritto posseduto oggi dalla Magliabechiana, è certamente una copia dell'autografo del Desideri; e vi si riconoscono assai bene tre mani diverse, tutte però del tempo. L'ortografia italiana non vi è sempre osservata; e in ispecie l'ultima delle tre scritture, che pare da certi indizii, essere piuttosto fatta sotto dettatura, apparisce quella d'un copista alquanto ignorante. Non per tanto l'ortografia delle parole tibetane, salvo qualche trascorso, è assai bene conservata: trascritti come il Desideri aveva appreso a pronunziarli, tutti i vocaboli e i nomi proprii tibetani si riportano facilmente, da chi abbia un po' di famigliarità con quella lingua, nella forma letterale scritta; la qual cosa ci è pure essa garanzia dell'esattezza e autenticità delle notizie, che il Desideri ci dà in quelle sue pagine, e della cognizione ch'egli aveva acquistata dall'idioma del Tibet.

II.

Prima ancora che prendesse gli ordini sacri, il Desideri ebbe vivissimo in cuore il proposito di recarsi a predicare l'evangelo nel Tibet; dove fin dal 1624 aveva la Compagnia di Gesù tentato di esercitare la missione apostolica. Fatto di ciò istanza al Generale dell' Ordine, che era in quel tempo il P. Michel Angelo Tamburini, ottenne da lui l'agognata licenza; e, a' 21, 25 e 28 d'Agosto del 1712 avuta la consacrazione di sacerdote, e detta la prima messa il 31 dello stesso mese; nel seguente Settembre si preparò al lungo e periglioso viaggio.

Si recò innanzi a Roma, a baciare i piedi di Clemente XI; il quale lodò molto la risoluzione di consacrarsi alla Missione del Tibet; e « datami - scrive egli - l'apostolica sua benedizione, concedutemi copiosissime indulgenze da dispensare, e dato ordine d'inviarmisi un buon numero d'Agnus Dei, mi dette amorosamente congedo ». Con questo leggero bagaglio, che non è quello che sogliono seco portare oggigiorno gli esploratori d'ignote regioni, il P. Desideri partì da Roma il 27 Settembre 1712, in compagnia del P. Ildebrando Grassi destinato alla Missione di Maissur, essendo egli in età di 27 anni e nove mesi.

Il corso de' suoi viaggi si trova varie volte ripetuto, e più o meno estesamente e particolarmente descritto, in diversi luoghi del suo volume, cioè:

I. — Nei primi fogli, dove indica sommariamente il suo itinerario d'andata e ritorno: dalla sua partenza da Roma nel 1712 al suo ritornarvi nel 1727.

II. — In una descrizione del suo viaggio da Goa al Cascimir, e dal Cascimir a Lhasa, che comprende dal f.° 12 al f.° 31 del manoscritto.

III. — In una descrizione del viaggio da Lhasa in varie parti dell'India - Patna, Agra, Delhi, Benares, Chan-

dernagor, Pondichery, Carnat – che comprende dal f.° 208 v. al f.° 251 del medesimo.

IV. — In tre capitoli, i quali, non so per qual ragione, son segnati 13, 14, 15, non trovandosi in tutto il volume alcuna traccia d'una consimile divisione. In essi si narra la sua partenza dall'India, e la sua navigazione fino a Porto Luigi in Francia; e di poi la sua andata a Parigi, e di là il suo ritorno a Roma; i quali capitoli vanno nel ms. dal f.° 251 r. al f.° 263 v.

V. — Al f.° 264 v., dove comincia una nuova parte intitolata « Aggiunta di una breve recapitolazione di ciò che appartiene semplicemente a' sopra riferiti viaggi »; in cui descrive nuovamente e più ampiamente la via percorsa tanto nell'andare quanto nel ritornare, di quel che non lo abbia fatto nei sei primi ff. citati da prima: descrizione che termina al f.° 269 r.

VI. — Finalmente in un « Succinto catalogo dei luoghi de' miei viaggi », il quale va dal f.° 269 r. al f.° 272 r.

Prendendo per guida i dati che si ritrovano indicati nelle surriferite pagine, traccio ora qui l'itinerario, che il Desideri ha seguito per portarsi al Tibet, e poi per far di nuovo ritorno in Europa.

Il 27 Settembre 1712 lascia Roma, dove era andato a prendere congedo dal Pontefice, e preso il cammino di Firenze e di Pistoia, passa a Livorno. Imbarcatosi in quel porto il 22 d'Ottobre, arriva a Genova il 31 dello stesso mese, avendo la nave, per il vento contrario dovuto fermarsi a Porto Venere per alquanti giorni.

Il 22 di Novembre s'imbarca a Genova sur una nave detta la Madonna delle Vigne, che partiva per Lisbona, insieme con un altro compagno, il P. Francesco Maria del Rosso. Il mal tempo costringe il legno a prender più volte terra, a Barcellona, ad Alicante, a Malaga, e, passato lo stretto di Gibilterra, a Cadice; laonde il Desideri non giunse a Lisbona, se non verso la metà di Marzo dell'anno seguente.

Da Lisbona parte il 7 Aprile 1713, sopra una nave diretta a Goa; e, passata la linea equinoziale, navigò dalla parte della costa brasiliana; poi, all'Isola della Trinità, si diresse al C. di Buona Speranza.

Passa detto Capo verso la fine del mese di Giugno: traversa il Canale di Mozambico, e arriva a Mozambico il 25 Luglio.

Ne riparte il 16 Agosto: a' primi di Settembre traversa di nuovo la linea equinoziale; e il 20 del medesimo mese la nave è a Goa, dove si ferma assai distante dal porto, per mancanza di vento.

Una barca con alcuni Padri del suo ordine vien a prenderlo; « e in loro compagnia va verso terra, di notte bene oscura entra nel porto chiamato Aguada, e vicino a mezza notte arriva a Pangin, luogo posto alla sponda del Fiume, dove ha la Compagnia una casa di ricreazione, e dove trova il Vice re delle Indie, e molti Padri Gesuiti, venuti ad incontrarlo ».

« Doveva da Goa partire un'armata navale di vari vascelli da guerra, per andare a combattere verso Surat contro gli Arabi di Mascati; e in compagnia di essa armata, doveva altresì partire una grossa flotta di legni mercantili. Partì egli con loro da Goa, e presero terra prima a Ciaul, poi a Bassaim; d'onde per terra andò a Daman, dove arrivato appena al Collegio, che la Compagnia di Gesù vi aveva, s'ammala l'istesso giorno 21 Dicembre ».

Il primo di Gennaio 1714 parte da Daman, e il 4 arriva a Surat. Il 25 di Marzo parte da Surat, e di là passa « alla gran città di Amadaabad, capo della provincia di Guzarat ». Dopo due giorni lascia Amadaabad, e parte insieme con una grossa carovana diretta a Delhi, capitale allora del Mogol, e vi arriva l'11 di Maggio.

« A causa delle copiose piogge, che in que' paesi cominciano alla fine di Giugno, e finiscono alla fine di Settembre, si trattenne un poco più di due mesi e mezzo nel Collegio dei Gesuiti della famosa città di Agra; e ritornato a Delhi a' 24 di Settembre, ne riparte a' 9 di Ottobre.

Arriva a Lahor, altra città delle principali del Mogol, indi, passato il fiume Indo, e di poi la città di Guzarat piccolo, e superata la scala di montagne, che danno principio a' Monti Caucasi, a 13 di Novembre arriva alla grandissima e deliziosa città di Cascimir ».

Il 17 Maggio del 1715 parte da Cascimir, dopo esservi dimorato circa sei mesi, portando seco un interprete, che intendeva la lingua persiana, indostana e tibetana; e il 30, superato un altissimo e nevosissimo monte, entra nel Baltistan, passa nel Ladak, e il 26 Giugno è a Lhe.

A Lhe, capitale del Lhatayul o Ladak, la prima gran città della regione tibetana, il sovrano di quel paese lo accolse con « molto amore e onore, come Lhamà o maestro della Legge », e promisegli tutta la sua protezione. « Le medesime maniere, esibizioni e onori trovò, nella visita che fece loro, e dal Gran Lhamà e dal Longbò, cioè primo ministro di stato, e da gli altri principali ministri. Molto s' interessò il re a riguardare le immagini, le medaglie e le altre cose; e consideratele molto attentamente, ne domandava molto per minuto la spiegazione ». Quando poi fu per avviarsi a Lhasa, quel sovrano lo aiutò a procurarsi i cavalli necessari e a fare i diversi preparativi pel viaggio: e gli offrì alcun presente e varii passaporti, « con ordine a' governatori ad esso re dipendenti di ben trattarlo, e fargli onore nel passaggio ».

Parte da Lhe, dove aveva trovate sì festevoli accoglienze, il 27 d' Agosto,[1] e il 7 di Settembre giunge a Trescikhang. Qui, trattenutosi circa un mese, si unì col seguito che faceva scorta ad una principessa tibetana, la quale era pur essa in cammino per la capitale del Gran Tibet; e partito il 9 Ottobre, dopo un viaggio continuato per quasi cinque mesi, giunge a Lhasa il 18 di Marzo 1716.[2]

[1] In un altro luogo della « Relazione » dice il 17 d'Agosto.

[2] La descrizione del Tibet, desunta della « Relazione », sarà oggetto particolare di studio, e formerà materia d' una speciale memoria, dove si raduneranno tutte le notizie, che il Desideri ha saputo raccorre.

Dal 1716 al 1721 il Desideri dimora a Lhasa e a Takpo Khier; e fu in quest' ultimo paese, che egli ricevette dal P. Generale, l'ordine di abbandonare il Tibet, e lasciare la Missione a PP. Cappuccini. In fatti, tornato egli il 16 Aprile 1721 nella città di Lhasa, vi trova già alcuni dei detti Padri; da' quali gli vien presentato il decreto della Congregazione di Propaganda, che concede loro il privilegio delle fatiche apostoliche presso quelle genti.

Costretto così ad abbandonare la Missione del Tibet, si propone di esercitare il sacro suo ministero nelle Missioni dell' India, dove quei del suo ordine avevano case e collegi. Parte da Lhasa il 28 Aprile, in compagnia del P. Giuseppe Felice da Morro di Iesi, destinato superiore dell' Ospizio de' Cappuccini di Kadmandu, e il 30 Maggio arriva a Kuti.

Resta a Kuti fino all'inverno, perchè il subito passaggio del clima del Tibet a quello di Nepal e poi a quello del Mogol, è sovente funesto. Inoltre a Katmandu v'era grandissima mortalità per Influenza; e il suo compagno P. Felice da Morro, che volle tosto recarvisi, vi morì poco dopo il suo arrivo.

Dopo sei mesi e mezzo di dimora a Kuti, il 14 Dicembre 1721 prende la via del Nepal, insieme col P. cappuccino Felice da Montecchio. Costui, missionario apostolico del Tibet, era però rimasto dal 1708 al 1721 nel Bengal e a Patna; e risolutosi di recarsi a Lhasa, v' andò; ma dopo pochi mesi riprese la strada del ritorno; e fu allora che s' incontrò a Kuti col Desideri.

La notte del 27 Dicembre arriva, col suo compagno a Katmandu; e ripartitone il 14 Gennaio 1722 passa da Badgao, scende alla pianura dove finisce il Nepal e principiava il regno di Bettia; tocca Singhia, e il 6 Febbraio è a Patna.

Riparte da Patna il 23 Marzo 1722; il 31 del detto mese è a Benares, poi a Allahabad; il 20 Aprile è nuovamente al Collegio di Agra; in Settembre si trova a Delhi; dove si trattiene adoperandosi in quella missione per al-

quanti anni, fino a che rifatta la strada per Allahabad e Benares fa ritorno a Patna.

Da Patna, navigando pel Gange, parte il 21 di Novembre 1725; e il 20 Dicembre è a Chandernagor; poi per mare si dirige a Pondichery, e vi giunge il 10 Gennaio 1726. Si trattiene circa un anno alla missione di Carnat, e vi si sarebbe fermato più oltre, se un suo P. superiore non gli avesse dato incarico di portare a Roma, alla Congregazione dei riti, il processo di canonizzazione del B. Giovanni di Britto; perciò verso le metà di Dicembre parte da Meliapur, detta la città di S. Tommaso; torna il 23 dello stesso Dicembre a Pondichery; e il 21 Gennaio 1727, imbarcatosi sulla nave Danae della compagnia francese delle Indie, si accinge a ricondursi in Europa.

« Circa la fine di Febbraio, arriva all'Isola di Maurizio, in oggi chiamata di Francia; e ne primi di Marzo, prese fondo nella rada di S. Dionisio nell'Isola di Mascaregnas, presentemente chiamata Isola di Borbone ».

Il 12 Aprile passa il Capo di Buona speranza; e alla fine del detto mese giunge in vista dell'Isola di S. Elena. Nel seguente Maggio è all'Isola dell'Ascensione; verso il 20 ripassa la linea equinoziale, e si dirige verso l'America del sud.

L'11 Giugno approda al Forte di S. Pietro nell'Isola della Martinicca; di là parte il 22 dello stesso mese, « e passando per molte delle isole circonvicine, superato il famoso banco di Terranuova, s'inoltra fino all'altura di 50°; e finalmente, indirizzando il cammino verso le coste della Brettagna, la sera dell'11 Agosto arriva al porto reale di Porto Luigi ».

Passando per Vanne, Rennes, la Fleche e Mans, si conduce a Parigi; dove arriva il 12 Settembre; e da Parigi, per Châlon, Lione e Avignone, recasi a Marsiglia. In quel porto s'imbarca intorno la metà d'Ottobre per Genova; poi va ad approdare a Sesti Levante. Il mare essendo cattivo, invece di continuar per Livorno, prende la via di terra; e il 2 di Novembre partito da Levanto, passata

Sarzana arriva a Viareggio il giorno seguente: il 4 dello stesso mese è nella sua nativa Pistoia. L'11 di Dicembre si porta a Firenze; e il 23 eccolo finalmente a Roma, dopo quindici anni e quattro mesi, da che ne era partito per l'ambita Missione del Tibet.

Il P. Desideri nella descrizione del suo viaggio, si ferma volentieri a parlare delle belle accoglienze, ch' egli ebbe in Europa al suo ritorno: accoglienze naturalmente dovute ad un uomo, il quale aveva coraggiosamente sostenute le fatiche d'un così avventuroso viaggio, visitate tante remote regioni, e che portava notizie d'ogni sorta di cose, rispetto a genti, usanze e religioni, allora per la più parte ignote. Ma il modesto P. Gesuita, esagerando il valore di quelle accoglienze, attenua i suoi meriti, e si mostra come maravigliato d'ogni atto di cortesie che riceve, e vuole ne rimanga memoria nella sua « Relazione ».

Essendo a Parigi, si recò a Versailles; e là « ebbe l'onore, d'esser ad inchinare Madama la Duchessa di Vantadour, e di vedere le due di fresco nate principesse, cioè Madame de France, e Madame de Navarre ». A Fontainebleau « godette la sorte bramatissima d'inchinare sua Maestà Cristianissima, occupato al divertimento della caccia »; e fu poi dolcemente commosso, « in vedere il raccoglimento del regio suo animo e la tenera devozione, con cui assisteva al sacrifizio della S. Messa »; tanto che parvegli, che a sì bello spettacolo, « il Cielo tutto fissasse in lui lo sguardo, e con soavissima compiacenza tutta la corte del Paradiso vagheggiasse in Luigi XV un ammirabile Parelio ».

Che dire delle feste fattegli in Italia? Per quanto, egli scrive, avesse ricevuto in Asia e da' re e da' grandi delle corti, dimostrazioni della più distinta benevolenza, quelle che ricevette a Pistoia e a Firenze le sorpassarono: « dimostrazioni d'obbligantissime benevolenze si degnarono di copiosamente compartirgli e serenissime Altezze, e Illustrissimi Prelati, e splendidissimi personaggi e tutt'intera la nobiltà ». A Roma ebbe « pure anche singolari favori

da Eminentissimi cardinali, illustrissimi e raguardevolissimi personaggi ». Tante e tali furono in somma le festevoli accoglienze e le onoranze e gli atti benevoli, che « il volerli dir tutti, sarebbe un ingolfarsi in un oceano immenso, più atto a stancare, chi volesse mettersi ad attraversarlo, che a secondare la speranza di poter, anche dopo lunghissimo tratto, arrivare in fine a qualche porto di tranquillo riposo ».

Non ostante tutte queste belle parole, il ricordo del P. Desideri, negli animi di tutte quelle illustri persone, pare non durasse a lungo. Passata la prima curiosità, nessuno si curò più de' suoi viaggi; e tanto meno di rendere a lui l'onore veramente durevole, che ben si meritava, di far pubblica la sua Relazione, perpetuando così la memoria di lui appresso i dotti d'ogni colta nazione.

III.

I PP. Gesuiti avevano iniziato la missione apostolica nel Tibet in sul principiare del secolo XVII.

Narra il Desideri, che un armeno chiamato Uzul Carned, il quale rivestiva un'alta carica alla corte del Gran Mogol, un cencinquant'anni innanzi, ossia nel 1564,[1] aveva somministrato una generosa somma per la fondazione d'un collegio nella città di Agra, con l'aiuto del P. Girolamo Xavier spagnuolo, anch'egli bene accetto all'Imperatore del Mogol. Stabilita così la missione de' detti PP. nell'Indostan, si volle anche tentare la fondazione di una missione del Tibet. A tal fine il P. Antonio Andrada, portoghese, Rettore del detto collegio di Agra, si recò nel 1624, da prima, traverso Kumaon, al lago Manasarowar, e poi si internò nel Tibet occidentale. Si mantenne quella missione fino al 1650; tempo in cui i PP. furono costretti ad

[1] Il Desideri si trovava allora a Delhi precisamente nel 1714.

abbandonarla, discacciatine a forza dagli abitanti del paese. Undici anni dopo, altri due PP. Gesuiti, Giovanni Grueber e Alberto Dorville, che venivano dalla Cina traverso la Tartaria e la Mongolia, per andare nell'India, visitarono Lhasa, ma la Missione rimase per alcun tempo interrotta. In sul cominciare del secolo XVIII furono inviati da Goa nel Tibet, per continuare l'opera del P. Andrada, il P. Manuel Monteyro portoghese, il P. Borgia d'Alemagna e il P. Giuseppe Martinelli torinese; ma i primi due perirono durante il viaggio, e l'ultimo, incontratosi per via in ostacoli insuperabili, fu costretto far ritorno senza alcun frutto. Fu in questo frangente, che il P. Ippolito Desideri pistoiese, ricevette dal P. Generale della Compagnia di Gesù, Michele Angelo Tamburini, nel 1712, licenza di condursi nel Tibet per predicarvi l'evangelio.

Già qualche anno innanzi di lui, i PP. Cappuccini, avevano anch'essi intrapreso la medesima opera apostolica. Nel 1704 erano partiti da Roma pel Tibet alcuni PP. di quell'ordine, i quali arrivati nel Bengala dopo un lungo e disastroso viaggio, vi si fermarono, e due soli tra essi, il P. Giuseppe d'Ascoli e il P. Francesco Maria di Tours s'avviarono, nel 1708, verso il Tibet, e riuscirono a pervenire a Lhasa. Il P. Fran. Maria di Tours vi si trattenne soltanto cinque mesi, dopo i quali ripartito per l'India, e andato a Patna vi morì; il P. G. d'Ascoli vi dimorò fino al 1710:[1] cioè fino a quando andò a Lhasa, la prima volta il P. Domenico da Fano. Quest'ultimo, dopo poco più d'un anno di dimora nella capitale del Tibet, ne ripartì insieme con un altro cappuccino dello stesso nome, il P. Giuseppe da Fano; il quale arrivato a Lhasa nel 1711, la lasciò dopo sei mesi, accompagnandosi col detto P. Domenico. S'era questi accinto a recarsi a Roma, per esporre le condizioni di quella missione, e sollecitarne i necessari soccorsi; e colà giunto, la Congregazione di Propaganda gli affidò allora formalmente la missione del Tibet, come pre-

[1] Morì anch'egli a Patna.

fetto, concedendogli altri sei Cappuccini per compagni. Ed ecco il P. Domenico da Fano di nuovo nel Bengala, alla fine d'Agosto del 1715; quando il P. Desideri, già traversata l'India da Goa al Cascimir, aveva percorso il Baltistan e il Ladak, ed era sulla via di Lhasa.

Il P. Domenico da Fano, avuta cognizione dell'andata del Desideri nel Tibet, ne sentì rammarico e altresì sdegno; tanto che scrisse subito al Cardinale Sacripanti e alla Congregazione di Propaganda, che se non fosse quella missione assolutamente ed esclusivamente affidata a lui e ai suoi Padri, egli avrebbe tosto fatto ritorno in Europa. Passato alquanto tempo, e avuta la risposta, presi seco il P. Orazio della Penna e il P. Francesco da Fossombrone, anch'egli s'avviò con loro verso il Tibet; e per la via del Nepal giunge a Lhasa una seconda volta. Il P. Desideri, che già da alcuni anni vi dimorava, s'era allora rifuggito a Takpo Khier, otto giorno dalla Capitale; perchè essendo avvenuta un' invasione di Tartari, che aveva portato un mutamento di governo, egli credevasi in pericolo per l'amicizia che aveva col re e con gli antichi ministri.

Mentre il Desideri era a Takpo Khier, ecco che ne' primi di Gennaio 1721, riceve dal P. Generale, quello stesso Michel Angelo Tamburini di sopra menzionato, l'ordine di lasciar la missione del Tibet a' PP. Cappuccini. Per quanto dolore gli arrecasse un tale avviso, egli si preparò ad abbandonare quel paese, che aveva già, come egli afferma nella sua « Relazione », così ben preparato per l'evangelio. Ritorna a Lhasa, dove appunto trova il P. Domenico, creato prefetto de' Capuccini della Missione; il quale in presenza del P. Orazio della Penna e del P. Felice da Morro d'Iesi, gli presentò due decreti di Propaganda — uno del 15 Gennaio 1663, l'altro del 24 Aprile 1694 — ne' quali ordinavasi di non fondare nessuna Missione senza licenza espressa dalla Sacra Congregazione; ed altresì gli presentò una lettera del Cardinal Sacripanti, dove s'ingiungeva al Generale de' Gesuiti, di richiamare i suoi Religiosi dalla Missione del Tibet, essendo essa concessione

speciale de' Cappuccini. La lettera del Generale de' Gesuiti, con la quale viene richiamato il P. Desideri, riferita nella « Relazione », incomincia così: « Quando diedi a V. R. licenza d'andare al Thibet, non mi era noto quest'assegnamento fatto dalla Sacra Congregazione a PP. Cappuccini della Missione del Thibet; anzi mi fu supposto, che dopo d'avere fondata quella Missione i nostri Padri, e d'esservi dimorati fino al 1656, quando ne furono discacciati per una persecuzione, non s'era più riaperta da altri. E perciò V. R. non si maravigli di questa nuova disposizione, per le nuove notizie avute dalla Sacra Congregazione ».

Costretto così il Desideri ad abbandonare ad altri un opera, che egli aveva iniziata con tanto amore e studio, si propone di darsi alle altre Missioni, che i PP. del suo ordine avevano già da molto tempo fondate in varie parti dell'India. Perciò parte da Lhasa e si reca a Kuti, presso a' confini; dove, prima di lasciare il Tibet, scrive un'appello al Papa Clemente XI, datato 17 Settembre 1721, per giustificare sè stesso, e dimostrare anche il torto grave che si faceva a lui e al suo ordine, con impedirgli di cogliere il meritato frutto delle sue fatiche apostoliche.

Terminata in tal modo l'opera del P. Desideri nel Tibet, ecco che incomincia quella del P. Francesco Orazio della Penna di Billi, cappuccino. Di Domenico da Fano non è più parola; e la prefettura della Missione del Tibet, la troviamo nelle mani del P. Orazio; il quale a capo di dodici Cappuccini, ebbe dalla Congregazione di Propaganda l'incarico « d'informarsi dello stato di quel Regno (del Tibet); di considerare e osservare come vi si sarebbe potuto introdurre e stabilirvi la predicazione del Vangelo, e dar principio alla sua conversione ».[1]

« Per il Mogol e i Regni di Battia e Batgao, insinuandosi nel Tibet, arrivarono alla capitale, dopo sofferte lun-

[1] Vedasi la *Relazione del principio e stato presente della Missione del vasto Regno del Gran Tibet,* Roma 1742, p. 1.

ghe e laboriose fatiche ». [1] Ma le difficoltà del viaggio, i disagi patiti, le privazioni sofferte resero loro incapaci di resistere al clima di quelle regioni; e privi d'aiuti, com'erano, nove di essi ne perirono, e soli tre rimasero, « già inutili per la vecchiaia ». Il P. Orazio stimò bene, procurar mezzi efficaci d'aiuto; e partito da Lhasa nel 1733, se ne andò diretto a Roma, a informare la Sacra Congregazione dello stato miserando della Missione, e chieder soccorsi adeguati per darle il necessario vigore.

La Congregazione di Propaganda udite le ragioni del P. Orazio, gli concesse altri nove Cappuccini della stessa provincia della Marca; « a' quali furono assegnati ottanta scudi romani per ognuno, sì per il viaggio come per la loro annua manutenzione, conforme s'inviarono i primi, dandogli un annata anticipata ». [2] Partì questa nuova Missione l'anno 1738, portando seco due regali, che il Papa Clemente XII mandava al re e al Gran Lama, e due Brevi, uno per ciascheduno di essi. Nel 1741 il P. Orazio della Penna, co' suoi arriva a Lhasa; il cui re concede loro un privilegio di liberamente predicare e diffondere la religione cristiana in tutto il Tibet; [3] e lo stesso privilegio lo ebbe pure per iscritto dal Gran Lama. [4]

Non ostante il favore che venne dimostrato tanto al P. Desideri, quanto al P. Orazio, secondo quello che essi affermano nelle loro Relazioni, questa Missione non ebbe seguito e non dette alcun frutto. Rimase soltanto il nome di Missione del Tibet alle case de' Cappuccini stabilite in Patna e Bettia; così che, anche Marco della Tomba si chiamò Missionario apostolico del Tibet, sebbene non fosse riuscito a penetrare molto addentro nè pure nel Nepal.

[1] *Relazione del principio e stato presente della Missione del vasto Regno del Gran Tibet*, Roma, 1749, pag. 1. [2] *Ibidem.*, p. 6. [3] *Ibidem.*, p. 6–7. [4] *Ibidem.*, p. 8–9.

Ed ora, nel por termine a questo breve ricordo dell'opera de' due valorosi campioni della scienza e della fede, mi sia lecito poche parole circa gli effetti, in generale, che se ne ottennero.

Chi legge gli scritti di coloro, che da prima si portarono nel Tibet, o per missione evangelica o per altro fine, e di poi gli scritti de' più recenti missionari e viaggiatori, non può fare a meno di rimanere colpito, rispetto al giudizio diversissimo, che dettero del carattere morale de' Tibetani. « Docili, umani e cortesi » li trovò il P. Desideri;[1] « gente d'indole dolcissima e amabilissima » li giudicò il P. Orazio della Penna.[2] Ora, rammentando le avventure occorse a tutti quelli, i quali a' tempi nostri hanno tentato di penetrare nel Tibet, o l'hanno in parte percorso, quelle parole suoneranno a prima giunta del tutto contrarie al vero. Eppure le affermazioni dei due missionari non possono esser messe in dubbio: di quella dolcezza, amabilità e cortesia, che oggi sembra affatto scomparsa nell'animo di quelle genti, ne ebbero prove manifeste, e il P. Desideri e il P. Orazio; come potrà convincersene ciascuno, che voglia leggere la « Relazione » più volte citata del primo, e la « *Relazione del principio e stato presente della Missione del vasto regno del gran Tibet* », stampata a Roma, per cura del secondo.

Lo stesso può dirsi quanto al favore, che incontrò la predicazione e la propaganda cristiana. Stando a quel che affermano i due missionari, negli scritti or ora menzionati, il Tibet non avrebbe domandato altro che d'essere evangelizzato: il re e il Gran Lama di Lhasa, avevano data loro licenza e facoltà assoluta, non solo di praticare liberamente il culto cattolico, ma ancora di predicare, discutere e polemizzare a loro piacimento. Ed ecco invece, che circa un secolo e mezzo dopo costoro, un altro missionario in una lettera scritta il 1886 da Pedong, nel Bhutan, si

[1] Relazione ms., f. 121 r.

[2] *Relazione e stato presente della Missione del vasto regno del gran Tibet*, Roma, 1742, p. 8.

domanda, sconsolato: « Pour combien de temps encore, systématiquement et d'une manière vraiment diabolique, le Thibet s'obstinera-t-il à repousser les ouvriers évangéliques? »[1]

Erano dunque una ipocrita finzione e il carattere del popolo, e le promesse de' grandi, che lo governavano; o cotesta indole è mutata, e perciò cambiati pure i propositi del governo, diventato così diffidente e ostile? La voglia d'invadere e conquistare dimostrata dagli Europei, le invasioni e le conquiste effettuatesi nell'Estremo Oriente, è anche probabile, che abbian fatto nascere ne' Tibetani il sospetto, il timore, la quasi certezza di dovere un giorno essere anch'essi preda della civiltà occidentale; e poco in grado, per la loro diversa capacità intellettuale, d'intenderne i vantaggi, devono essersi persuasi, che quell'ostinarsi a voler far loro mutar vita, religione e costumi, tenda più che altro alla conquista del loro paese; la qual cosa sembra che a loro non convenga.

Del resto, anche i mezzi e i modi usati oggi per conseguire quel nobile fine di propaganda civile e religiosa, sono alquanto mutati, in maniera da giustificare un poco i timori, che tengono in sospetto di noi quelle genti. Non più le Indulgenze e gli Agnus Dei, che Clemente XI concesse in abbondanza al P. Desideri, affine di elargirli tra' popoli del Tibet; ma altri argomenti si vorrebbero usare, stimati più efficaci, più spicci e più sicuri. « S'il m'etait permis de donner mon opinion — scrive a questo proposito il P. Desgodins, missionario, anch'egli, del Tibet — comme simple historien, je dirais: je suis persuadé qu'il faudra en venir à faire parler la voix toute puissante de MM. Kruppe e Chassepot. Alors Thibétain et Chinois obéiront et ce cera bientôt fini ».[2]

Ebbene, io sono d'opinione ben diversa da quella, che il P. Desgodins, non come missionario ma come uomo po-

[1] *Les Mission catholiques*, an. 1886; n. 888.

[2] *Les Mission catholiques*, loc. citato.

litico, si è compiaciuto esprimere: sono persuaso che se avessimo continuato con le Indulgenze, gli Agnus Dei e altre cose similmente sante ma innocenti, forse non si sarebbe oggi infuso nel cuore de' Tibetani tanta avversione per noi e per le cose nostre, e non si sarebbe giunti a quella grande ostilità, da rendere il Tibet chiuso ad ogni influenza europea « d'une manière vraiment diabolique ». Come sono anche convinto, per esempio, che se l'opera intelligente dei PP. Gesuiti non fosse stata nella Cina contrastata ed impedita da male intese rivalità e da controversie religiose, quel paese sarebbe di già in gran parte conquistato intellettualmente al cristianesimo e alla civiltà occidentale. L'abuso che si fa di forze militari contro popoli, che non hanno i medesimi mezzi d'offendere nè di difendersi dalle offese, potrà essere conforme un diritto che l'Occidente si è creato a proprio vantaggio; ma è certo che conduce ad atti, i quali rendono odiosi chi li commette a gli occhi di chi li soffre: germi d'odio, che presto o tardi producono frutti di ribellione alla prepotenza. Tale non è l'effetto della potenza intellettuale, applicata a guadagnare paesi e popoli: la sua efficacia è continua, s'accresce a mano a mano, e riesce al dominio senza seminare in pari tempo i germi della distruzione futura dell'opera propria. « La plus grande puissance — scrive il De Lapouge, nel suo libro *Sèlections sociales* — la plus grande puissance à notre époque de science et de positivisme n'en reste pas moins la curie romaine, sans soldats e sans canons ». [1]

IV.

Dei molti nomi di PP. Gesuiti e Cappuccini, che occorsero nel rapido cenno sulla Missione del Tibet, nel passato secolo, due soli salirono in fama tra' cultori delle cose

[1] G. Vacher de Laponge, *Sélections sociales*, Paris, 1896, p. 270.

orientali: quello del P. Desideri, e quello del P. Orazio della Penna.

Il nome del Desideri è noto tra i geografi e gli orientalisti d'Europa, per avere egli percorso il Tibet nella sua maggior lunghezza, e per essere dei pochissimi che riuscirono a penetrare in Lhasa e a dimorarvi più che ognun altro; ma del frutto di questo suo viaggio e dimora nel Tibet, non se ne sapeva quasi nulla: poche e di poco valore essendo le cose, che di lui si conoscevano per le stampe. Si hanno infatti del Desideri due Lettere: una pubblicata nella « Bibliotheca Pistoriensis » dello Zaccaria, a p. 185; [1] e l'altra, da Lhasa 10 Aprile 1716, nelle « Lettere edificanti e curiose ».[2] Alcuni « Avvertimenti a Missionari viaggiatori nel Tibet » furono pure resi pubblici nella « Rivista Europea » del 1876. Di stampate, ma rimaste ignote, sono altre lettere di lui, riferite in alcuni « *Sommari* », i quali servirono al tribunale ecclesiastico di Roma, nel Processo, che pare si discutesse, circa il primato della Missione del Tibet, esse sono: Una lettera da Lhe, 5 Agosto 1715; una lettera da Lhasa, 10 Aprile 1716 (che è quella delle « Lettere edificanti »); una lettera pure da Lhasa, 15 Febbraio 1717; e finalmente una lettera da Takpo, 4 Agosto 1718. La più importante di queste lettere resta quella, che vide la luce nella raccolta citata, « Lettere edificanti e curiose »; la quale però, come confessò lo stesso Desideri, nella sua Relazione ms., contiene errori gravissimi, rispetto ai punti fondamentali della religione de' Tibetani.

Più fortunato del Desideri, il P. Orazio della Penna salì in maggior fama; tanto che viene annoverato in Occidente tra' primi, che aprirono il campo degli studii sul Tibet. E in fatti, se si deve giudicare da ciò che dei due missionari si ha per le stampe, quello che il pubblico dotto conosce del P. Orazio,[3] ha certo un valore scientifico mag-

[1] Nella *Biblioteca Pistoiese* di Vittorio Capponi, Pistoia, 1874, viene riportato un brano della lunga lettera pubb. dallo Zaccaria.

[2] Edizione Aimé Martin, III, pp. 531-535.

[3] Si ha di lui, tutti gli scritti che servirono, con quelli d'altri

giore di tutte insieme le Lettere del Desideri. Ma quanto più chiaro splenderebbe il nome del P. Gesuita, se la sua « Relazione » non fosse rimasta per tanto tempo dimenticata! Si sarebbe allora conosciuto quanto più grande e poderosa fosse l'opera del Desideri, e più grande i suoi meriti di fronte alla scienza, in paragone dell'opera e de' meriti del P. Orazio della Penna. La copia delle notizie intorno alla geografia, i costumi, il governo, la religione e la gerarchia ecclesiastica, che si contengono nel volume manoscritto della sua Relazione, lo pone di gran lunga al di sopra di quest'ultimo.

Quanto il P. Ippolito Desideri abbia operato in prò della scienza, e quanto i dotti gli debbono gratitudine, non potrà apparire in tutta la sua evidenza, se non quando vengan rese pubbliche quelle parti della sua Relazione, concernenti la vasta regione tibetana, che egli studiò con amore, e particolarmente descrisse; specie per quel che concerne il sistema religioso che vi si professa, i costumi, il governo politico, la chiesa lamaica, la vita e l'ordinamento monastico: argomenti di singolare importanza per la storia dell'umanità.

La materia, che si contiene in quella parte del ms. che riguarda il Tibet, compresa in circa 320 pp., può venire ordinata e disposta secondo i capi seguenti, i quali possono a lor volta formare attrettanti soggetti di singolari Memorie:

I. Geografia del Tibet.

II. Usi, costumi e Governo civile.

III. Il Buddhismo tibetano.

IV. La Chiesa lamaica.

V. Storia degli avvenimenti accorsi durante la dimora del Desideri nel Tibet: invasione di tartari, e conquista cinese.[1]

missionari, al Georgi, per compilare il suo *Alphabetum Thibetanum* e il seguente scritto pubblicato dal Klaproth nel 1835: *Breve notizia del regno del Thibet: ouvrage publié d'après le ms. autographe, accompagné de notes*; 8°, pp. 80.

[1] La parte terza, che contiene il « Buddhismo tibetano » venne

La somma del contenuto, l'importanza degli argomenti, il criterio con cui sono svolti, la precisione de' giudizi ch'egli porta su' punti principali delle questioni, che prende a trattare, fanno del volume ms. del Desideri, un opera di un singolare valore scientifico; tanto che, ad alcuno potrà forse venire in mente, di rivendicare a lui quella gloria, che fino ad ora era tenuta dal Csoma di Körös: cioè d'iniziatore in Europa degli studi tibetani.

Ogni paragone però col Csoma è, a parer mio, fuor di proposito. L'intendimenti dei due uomini, separati da più d'un secolo l'un dall'altro, erano troppo diversi, e l'opera loro perciò di troppa diversa indole, perchè si possa apprezzare i loro meriti con una stessa misura. Il Desideri si proponeva soltanto la predicazione dell'Evangelo, e la fondazione d'una Missione cattolica durevole: lo studio della lingua e della letteratnra tibetana era indirizzato soltanto a quel fine. Il Csoma ebbe invece un fine esclusivamente scientifico; laonde i suoi lavori sulla lingua e letteratura del Tibet, presero un carattere ben diverso, e più conforme, anche per il tempo in cui visse, alle esigenze dei dotti. Vero è che il Desideri, studiando la religione professata da quelle genti, a fine di confutarne gli errori, si mostrò così esperto nell'idioma tibetano, e così abile ad interpretare il significato de' testi sacri, che può a giusta ragione esser considerato come il primo, che siasi fatto del Buddhismo un'idea chiara e precisa. Ma egli, in sostanza, non fa, nè volle farlo, uno studio compiuto del Buddhismo tibetano; anzi non ha nè meno la coscienza, di trattare un punto di storia, concernente una religione comune a tutto il mondo mongolio. Per lui, la religione dei Tibetani è bensì venuta dall'India, ma fu nel Tibet, che venne modificata in quella forma, in cui egli la conobbe, e per la quale ebbe parole di lode, tanto per la morale, quanto per

accolta in questi Studi Italiani di Filologia Indo-iranica, diretti dal Prof. Fr. L. Pullè: le altre parti, già pronte per la stampa, saranno rese pubbliche, quando avranno trovato l'editore.

l'ordinamento ecclesiastico e monastico, che la distingue sostanzialmente da le altre, che gli erano note: non è un Buddhismo trasformatosi nel Tibet; è il paganesimo indiano trasformatosi colà in Buddhismo. Se io uso questa parola Buddhismo, per rispetto alla religione studiata dal Desideri, è per adoperare il nome che oggi vien dato a quel vasto sistema, che comprende pure il Lamismo. Ma i nomi di Buddha e di Buddhismo sono ignoti al Desideri; e quando sostiene, con singolare acume, che la religione de' Tibetani, è priva del concetto di Dio, e di qualunque altra Divinità creatrice e conservatrice del mondo, esistente eterna di per sè, non sa d'avere bene caratterizzato una religione diffusa per più d'un terzo del genere umano, più tosto che quella limitata ad un popolo di pochi milioni di uomini.

Inoltre nulla ci ha lasciato il Desideri, che possa mettersi a confronto con l'« Analisi del Kangyur » di Csoma Körös. Egli tolse da' testi quel tanto che li basta per conoscere bene quelle dottrine, o que' punti delle dottrine, che a lui importavano, per poter efficaciemente combatterne l'errore, dimostrarne la fallacia, e porre in evidenza la verità del cattolicismo; ma egli non fece uno studio sistematico delle scritture sacre del Buddhismo tibetano; e nè anche dette una idea precisa del loro ordinamento, intorno al quale ha un' imperfetta cognizione.

Ebbe il Desideri il possesso della lingua tibetana, forse quanto il Csoma; ma non ci lasciò nulla per aiutarne lo studio: nè meno la traduzione d'uno di quei testi, che aveva letti, esaminati e interpretati, e da' quali aveva tratto il materiale per la sua « Relazione », dove prende a descrivere la religione. Afferma soltanto d'aver fatto, per istruzione del P. cappuccino Giuseppe Felice da Morro d'Iesi, la versione « d'un grande e utilissimo libro intitolato Lam-rimcceva (Lam·rim·chhe·ba), lui scrivendo ed egli dettando »; ma di essa versione nulla pervenne in Europa: e in altra parte del ms. viene in fatti lamentata la mancanza d'un testo tradotto da quella lingua, che potesse servire d'esercitazione profittevole a missionari. « Sarebbe

utile — scrive il Desideri stesso — per conoscere tutti gli errori principali de Tibetani, far qui (a Roma) giungere la traduzione di quel libro (il Lam·rim·chhe·ba), o almeno quello stesso in lingua tibetana: in tal caso, se si compiacesse Dio di conservarmi la vita, e così mi venisse comandato, mi esibisco, per utile di quella Missione, a farne esattamente la versione ». Non parlo delle opere di controversia religiosa, ch'egli scrisse in quella lingua; chè se sono prova della sua grande abilità nella medesima, non sono titoli da far piegar la bilancia in suo favore, nel confronto col Csoma. Del resto, per vantaggio della Missione apostolica, e per esercitarla con frutto, non solo apprese il Tibetano, ma anche il Persiano, l'Indostano e il Tamulico. Il Persiano cominciò a studiarlo quasi appena giunto nell'India, e continuò ad applicarvisi anche ne' mesi che dimorò nel Cascimir: avendo in mente, che quella lingua gli avesse a servire nel Tibet; e vi si rimise poi con molto impegno, quando dopo sei anni, lasciato il Tibet, si ricondusse a Delhi: esercitandosi in ispecie sopra le opere cristiane, scritte molt'anni innanzi, dal P. Girolamo Xavier, che nel Persiano fu peritissimo. Il Tamulico lo apprese negli ultimi tempi della sua residenza nell'India, per potere essere utile a' PP. del suo Ordine, che avevano nel regno di Carnat una fiorente Missione.[1]

Con quel che sono andato ora dicendo, non ho avuto in mente di attenuare i meriti del P. Desideri, e tanto meno di contrastarli una fama, chè giustamente si merita, e che non vennegli ancora riconosciuta. La parte della sua Opera, che è consacrata al sistema religioso de' Tibetani, è un documento d'importanza veramente scientifica: la de-

[1] Se io mi sono diffuso a fare questo paragone, che potrebbe parere inopportuno, egli è perchè, molti anni addietro, quando si seppe l'esistenza della « Relazione » del P. Desideri, si pensò subito, che ad esso spettasse meglio, nella storia degli studi orientali, quel posto che occupa il Csoma di Körös (*Rivista Europea,* An. VII, vol. III, f.° II, p. 289). Oggi potrebbe avvenire lo stesso; chè non pochi, per esagerato amore nazionale, sono vaghi di così fatte « rivendicazioni ».

scrizione poi della gerarchia e della Chiesa lamistica, è quel che di più ampio e compiuto si è scritto fino ad oggi. Al Desideri spetta indubitabilmente, rispetto al tempo suo, e pel suo stesso assoluto valore, un posto eminente nella storia delle conoscenze geografiche e religiose dell'Estremo Oriente: come il primo, che interpretò giustamente l'indole di una delle religioni più diffuse tra gli uomini; e il primo, e forse il solo fin ora, che percorresse e visitasse la più grande estensione di una delle più importanti e meno note regioni della terra.

Fiesole, Agosto, 1899.

Carlo Puini.

IL BUDDHISMO NEL TIBET

Indice dei Capitoli

INDICE DELLE PAROLE TIBETANE USATE DAL DESIDERI

Dapprima viene la parola tibetana, nella forma in cui la scrive il Desideri; di poi la stessa trascritta nella forma letterale; e in ultimo il corrispondente sanscrito, o la spiegazione italiana.

N. B. A p. 12, lin. 18, dove si legge: « Egli non sospettava nemmeno », leggi: « Si direbbe quasi ch' egli non rammenti ».

IL BUDDHISMO NEL TIBET

SECONDO LA RELAZIONE INEDITA DEL VIAGGIO DEL P. IPPOLITO DESIDERI

Il ms. che contiene il ragguaglio del viaggio del P. Desideri,[1] e le notizie da lui raccolte circa i costumi e la religione de' Tibetani, è un volume in folio piccolo di pp. 632,[2] oggi posseduto dalla Biblioteca Magliabechiana. Ventitre anni or sono, quando io ebbi da prima cognizione della sua esistenza, mi venne in animo di farne la pubblicazione; ma ne abbandonai poi il pensiero, per ragioni che stimo inutile riferire. Oggi ho ripreso il volume del Gesuita pistoiese; e rilettolo di nuovo più volte attentamente, mi rinacque il proposito di far conoscere l'opera di lui; e la parte e i meriti ch' egli ebbe, ignoti a' più, nelle conquiste della scienza in Asia.[3]

Il contenuto è nel ms. esposto di seguito senza divisione di capitoli, nè alcun' altra distinzione;[4] e alle volte il medesimo argomento, oppure ciò che può riguardarsi come attinente a uno stesso soggetto, vien trattato in più

[1] Il Desideri penetrò dal Kaşimir nel Baltistan, l'agosto del 1715; traversò il Tibet fino a Lhasa, dove arrivò nel marzo dell'anno seguente: nel dicembre del 1721 lasciò il Thibet, essendo stata quella Missione affidata ai PP. Cappuccini.

[2] Il ms. apparisce di tre scritture diverse tutte però del tempo; ma nessuna a mio credere del Desideri, se non forse quella del primo centinaio di pagine. Il resto del Volume sembra, da alcuni indizi, essere parte copiato da un originale, parte scritto sotto dettatura.

[3] Nel « Bollettino degli Studi orientali » del luglio 1876, si troverà una descrizione della Relazione manoscritta del viaggio del Desideri, che io feci dopo una rapida scorsa data al volume, il quale allora non potetti avere nelle mani che per pochissimo tempo.

[4] Soltanto le ultime novanta pagine, che contengono la narrazione del ritorno, sono divise per capitoli.

luoghi del volume. Non pertanto, tutta la materia del Manoscritto, toltone quel che concerne le faccende della Missione e alcune disquisizioni teologiche intorno all'intervento del Demonio nelle cose religiose de' Tibetani, ho trovato che può essere distribuito sotto i cinque capi seguenti:

I. Notizie geografiche.
II. Usi, costumi e Governo civile.
III. Il Buddhismo tibetano.
IV. La Chiesa lamaica.
V. Storia degli avvenimenti accaduti durante la dimora del Desideri nel Tibet; cioè del modo con cui quel paese cadde sotto la dominazione Tartara, e poi sotto il governo della Cina.

Di questi cinque argomenti prendo qui a esporre la materia contenuta nel III; imperocchè, attinente alle cose indiane, rispetto al Buddhismo, mi sembra gli convenga assai bene un posto negli « Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica ».

I.

Giudizio intorno all'indole generale della Religione de' Tibetani.

Di giudizi fallaci circa a costumi e religioni di popoli stranieri, è raro non trovarne ne' libri di viaggiatori e missionari d'ogni tempo; anzi alcuni errori di tal sorta ebbero tanta fortuna, che si vanno anc'oggi ripetendo e ristampando, sebbene corretti da altri, e alcuna volta da gli stessi autori, i quali avvisatisene se ne ricredettero.

Il P. Ippolito Desideri ebbe a fare su sè stesso esperienza sicura, del come sia facile pigliare abbaglio, a chi scrive frettolosamente o dopo brevi e superficiali osservazioni, o privò delle conoscenze necessarie per arrivare alla intelligenza de' fatti: specie poi trattandosi di genti e paesi remoti da noi, più che tutto, da una diversissima indole e da una diversissima forma di civiltà. Era egli da poco arrivato nella capitale del Tibet, che scrisse una lettera al P. Ildebrando Grassi, per dargli ragguaglio succinto del suo viaggio fino a Lhasa. In questa scrittura, tradotta in francese e pubblicata nella ben nota raccolta « Lettres édifiantes et curieuses », oltre ad alcuni errori di poco momento, se ne trovano altri sostanziali intorno alla religione buddhista; eppure il Desideri fu tra' primi a farsi del Buddhismo un'idea precisa, e ad arrivare a conoscerne l'indole. Ma quella Lettera venne scritta senza quell'esperienza e scienza delle cose tibetane, che acquistò di poi, e che forma il suo gran vanto; ed egli stesso accortosi degli errori, non solo volle notarli e correggerli, ma ancora volle che il caso suo fosse giovevole a gli altri; e si distese nella sua Relazione in consigli, per mettere in guardia i lettori di Viaggi e simili libri. Io, abbreviando, riferirò con le parole della Relazione, quel che egli dice in proposito.

« Nel XV tometto della nominata raccolta, si trova una mia lettera, che dopo essere arrivato alla capitale del Terzo Thibet, in lingua italiana scrissi al P. Grassi, facendogli un succinto racconto del mio viaggio. Non lascio qui l'occasione d'avvertire, che deve in essa correggersi la data, e il tempo dell'arrivo e quello della partenza dal Kascimir; ma questo non è qui il mio scopo; il mio intento è unicamente d'avvertire, avere io medesimo in tal Lettera errato in due cose molto principali e considerabili, e totalmente opposte a ciò, che nella Relazione ho dichiarato. Parlando del secondo Thibet, o Lhatà-yul, e della religione che in esso corre, dicevo primieramente che quelle genti non ammettono la metempsicosi, ma credono che chi fa male va all'Inferno, e chi fa bene va in Cielo; dicevo inoltre, che mostravano avere qualche cognizione di Dio, e della SS. Trinità. In queste due cose sbagliai all'ingrosso, e grandemente errai nell'intelligenza dell'una e dell'altra materia » (f. 158 recto).

Di poi si dilunga ad esporre le cause, che lo indussero in quelli errori, veramente fondamentali rispetto alla natura delle credenze buddhiste; e quella sua sincerità che lo porta a correggere sè stesso, gli dà poi animo di mettere in evidenza gli errori, che gli altri commisero sul medesimo argomento.

« Passo adesso a parlare — egli scrive — delle notizie e relazioni del Thibet e sua religione, che corrono stampate nell'opere di alcuni autori, o che da altri sia a voce come in iscritto, in varî luoghi e tempi sono state date. Di autori che in opere impresse diano relazione del Thibet, ne ho finora trovati tre: cioè Luigi Moreri, nel suo libro intitolato 'Dizionario Istorico', da lui composto in lingua francese, alla parola Thibet; l'altro è M. Tavernier, parimente francese, nelle relazioni de' suoi viaggi all'Indie; l'ultimo finalmente è il P. Atanasio Kircher, nel suo libro intitolato 'La Cina illustrata'. Il primo di questi autori dice varie cose, che non son giuste e sussistenti, specialmente che i Thibettani conoscono Dio, che confessano la SS. Trinità, che la Prima persona la chiamano Sang-ghiee-kon-ccioa, la Seconda chiamano Cciao-kon-ccioa, e la terza Ken-dun-kon-ccioa:[1] che il loro Gran Lamà è invisibile a tutti: che quelle genti lo stimano immortale, e sempre il medesimo, che lo riconoscono per il Padre Eterno, e simili cose. Il P. Atanasio Kircher, ancorchè in varie cose o sia totalmente giusto o non si scosti molto dal verosimile, con tutto ciò in varie altre cose non è in modo veruno conforme alla verità e realtà de' fatti ».

[1] La spiegazione di queste tre denominazioni vedila ai Capitoli successivi.

Indi venendo a discorrere del Tavernier, dice di lui quello che in vero potrebbe dirsi anc'oggi di molti altri.

« M. Tavernier nelle Relazioni de' paesi che ha personalmente scorsi, e ne' quali è stato per lo spazio di molt'anni (sia detto con buona pace di un tale autore) non è troppo veridico; dove poi tratta del Thibet, dove non è mai stato, di tante e diverse cose che ne dice e ne riferisce, ardisco dire sinceramente che niuna è vera, e che tutte son chimere, invenzioni e frottole. E questo io affermo non per genio di censurare sì degni autori, che molto stimo e riverisco, ma solamente per prevenire chiunque potesse in alcun tempo leggere questa mia Relazione; e dissipare ogni dubbio, che potesse insorgergli, nel vedere opposizione tra la presente e le relazioni de' sopra nominati autori » (f. 159 recto).

Ardisco aggiungere qui, — continua il Desideri — una riflessione, che non sarà, credo, affatto inutile nè fuor di proposito. Avendo avuto e avendo continuamente molte persone, anche savie e di considerazione, la curiosità di fare stampare e pubblicare al mondo, varie e diverse notizie di diversi paesi, sette e costumi di differenti nazioni, sino a riempirne grossi e prolissi volumi; mi ha mostrato chiaramente l'esperienza, che il più delle volte è assai più il credito che trovano di quello che meritano. Interno a ciò, se ardissi volere additare alcuna regola, direi agli altri quel che mi son prefisso a me stesso: che se l'autore tratta di sette, costumi e altre notizie di paesi, ne' quali non è mai andato nè stato, e che tutto quel che scrive lo fonda in semplici notizie dimandate e raccolte in qua e in là da varie persone, e (conforme avviene in tal caso, sempre o quasi sempre) da persone che o sono idiote, rozze e incapaci, o sono di diversa lingua, che non intendono chi gli interroga, e non possono esser bene intesi da chi ha la curiosità d'interrogarle, per formare i suoi centoni; in tal caso, quanto a me, non soltanto stimerei di perdere il tempo e la fatica in legger tali cose, ma di fare una solennissima pazzia. Se poi le persone che hanno scritto o fatto imprimere e pubblicato siffatti libri e relazioni, sono persone le quali si recarono ne' paesi e luoghi di cui trattano, dico non doversi perciò correre a doverle leggere; ma doversi ricercare se cotesti tali siano stati in detti paesi solamente di passaggio o per non lungo tempo. In questo caso non saprei indurmi a leggere la prima pagina, non che avere avidità di scorrere siffatti libri. Quando poi io sia certo, che lo scrittore di alcuna di siffatte relazioni sia dimorato stabilmente per varî anni ne' paesi, de' quali tratta, l'esperienza mi convince forzosamente a fare un'altra ricerca: cioè se tale scrittore abbia molto bene e con molta estensione appresa la lingua, e con lungo e serio studio letta una gran quantità di libri appartenenti

alla setta e a' costumi di tali paesi, o no. In questo secondo caso non saprei far differenza da tutti i sopradetti. Se poi sia per lungo tempo restato in detti paesi, e appresa in detto modo la lingua, avrò sempre un gran desiderio di leggere la di lui opera, e giudicherò che il leggerla sarà per me un gran profitto e un restare arricchito di vere e legittime cognizioni » (f. 159 verso).

Durante la sua dimora a Lhasa il P. Ippolito Desideri procacciò ogni modo d'apprendere il meglio e il più che potesse. Egli attese allo studio assiduo della lingua e a quello della letteratura buddhista; così da mettersi appunto in quella condizione di mente, che egli voleva nello scrittore di cosiffatti argomenti, perchè meritasse la sua fiducia, e perchè i libri di lui meritassero la pena d'esser letti. Frutto di questo suo studio fu d'esser condotto a giudicare il Buddhismo, così in complesso, come una religione assai al di sopra di quelle, ch' egli aveva conosciute presso altre genti, e come avente, anche di per sè, un valore morale assai notevole.

« Quantunque idolatri e gentili siano i Thibettani, con tutto ciò molto differente è la setta loro, da' costumi e massime degli altri gentili dell' Asia; e quantunque abbiano preso la loro religione dagli antichi gentili dell' Indostano, non di meno i Thibettani in vigor della loro sottigliezza d'ingegno, e del continuato esercizio della contemplazione, rigettarono molte cose che maggiormente si opponevano alla ragione; e solamente abbracciarono alcune altre, che con una certa apparenza di bene, adattavansi meglio all' intendimento dell' uomo, non illuminato dalla vera fede » (f. 184 verso). E in altro luogo: « Se ben si consideri tutto il sistema della religione del Thibet, quantunque rispetto alle massime che propone da credersi sia affatto erroneo e pestifero, rispetto però alle regole, dettami e direzioni, che propone alla volontà in quanto alla pratica, non solamente non è alieno dalle regole di una bene ordinata ragione, ma parmi ancora molto lodevole: dirò anche di più, da ammirarsi; mentre non solamente prescrive la fuga de' vizî, ma di più ancora insinua l'amore e la stima della virtù; e quel che più è da stupirsi, indirizza l'uomo ad una umanamente sublime ed eroica perfezione » (f. 201 recto).

« Veniamo a dare a conoscere la diversità principale, che corre tra le altre gentilità dell' Asia e la gentilità del Thibet. Convengono, è vero verissimo, e quella e questa nell' offrire i loro voti e i loro incensi, a bugiarde e inventate santità, ma pure vi è tra esse una grandissima differenza. Negli oggetti da loro adorati riconoscono,

predicano e ammirano comunemente le altre gentilità dell'Asia, virtù singolari e straordinari prodigi, ma nel tempo stesso gli rappresentano or impotenti, or fallaci, or insidiatori, or spumanti di rabbia e di furore, or infine impudichi e adulteri, a guisa de' Giovi, delle Veneri, de' Marti, de' Mercurî e de' Plutoni degli antichi romani. Non così i Thibettani. Vero è che puri colori e semplici vernici di favolosa invenzione, son quelle virtù e que' miracoli, che ne' loro idoli ammirano attoniti e stupefatti; ma tali colori e tali vernici così puri sono, e così schietti, che possono invaghir di sè e rendere attoniti, se non le più sane e più defecate pupille, almeno gli occhi fiacchi, che in altra guisa non sanno vedere, che travedendo; ma pur nel tempo stesso che fanno allucinati travedere gli occhi, non muovono almeno nausea allo stomaco con esser fetidi e puzzolenti, e stemperati insieme con le più stomachevoli sordidezze di esecrabili iniquità e di perniciosi esempî.

« Ecco per tanto la differenza che corre tra le altre gentilità del restante dell'Asia, e la particolar gentilità del Thibet. Incensano quelle, riveriscono, adorano il vizio, l'empietà e le sfrenate passioni; adorano i Thibettani, favolosa bensì, la virtù; ma nondimeno è defecata dalle schifezze de' vizî, e aliena da ogni sregolamento delle passioni. Riconoscono (non niego) le altre gentilità alcune divinità, ma false, bugiarde, empie, mostruose, esecrande; alcuna divinità non adorano è vero i Thibettani, ma piuttosto hanno voluto escluderle tutte, che ammetterne e incensarne alcuna, che degna fosse piuttosto di riprensioni e di rinfacciamenti, che d'ossequio e di venerazione » (f. 192 verso).

Il carattere fondamentale del Buddhismo è appunto qui accennato dal Desideri: « i Tibetani hanno voluto escludere tutte le divinità ». Le quali parole vanno intese non già che essi neghino le divinità venute loro di fuori, come indegne di adorazione, sostituendovi altro più elevato concetto del divino; ma che han voluto assolutamente escludere qualunque idea di Dio, professando una dottrina del tutto atea.

« Primario errore di quella gentilità — scrive il Desideri — e scaturigine di tutti gli altri falsi dogmi che credono, è il negare positivamente, direttamente ed espressamente l'esistenza d'alcun Dio, o sia d'alcun ente a sè, increato, indipendente » (f. 145 verso).

Già un certo sospetto che i Tibetani fossero atei, s'era presentito innanzi il Desideri; ma con sì poco fondamento, che riuscì assai agevole, a chi allora conosceva il Buddhi-

smo appena di nome, assolverli da quel che parve un'enorme stoltezza. Ma perchè il Desideri con tanta sicurezza lo affermi e lo ripeta nel modo più assoluto nel corso della sua Relazione, era necessario che egli si fosse già di molto addentrato nella lettura de' testi sacri della religione di Çakyamuni, fino a penetrarne l'intima essenza. Il Thibet, il paese più religioso del mondo, dove tutto ricorda il culto che tutti professano; dove sono templi che paiono regge, e conventi che paiono città; dove fin sulle rupi de' monti più remoti si vede ripetutamente scolpita la simbolica formula della sua fede; dove vivono stuoli sterminati di monaci; dove si praticano infiniti atti di devozione, si venerano innumerabili imagini sacre di ogni sorta; dove trovi oggi tanti asceti, quanti una volta nella Tebaide; dove infine tutti credono, pregano e sperano; un paese siffatto, dico, può egli mai essere quello d'una gente che non ha alcun Dio? Bisognava dunque esser o fuor di senno, o sapere con occhio acutissimo vedere al di là di tutte queste apparenze, le quali siamo troppo abituati a riguardare come necessaria manifestazione della fede in Dio e negli Dei, secondo il concetto che comunemente ce ne facciamo. Ma lasciamo che il Desideri esponga, colla ingenuità che gli è abituale, le sue osservazioni e il suo pensiero.

« Supposto l'avere io di sopra detto e spiegato, che in vigor della loro falsa religione, positivamente, espressamente e direttamente negano i Thibettani l'esistenza della vera Divinità; potrebbe alcuno desiderare di sapere, se almeno ammettano alcun'altra specie di Divinità: poichè pare che non vi sia alcuna nazione nel mondo sì inculta e sì barbara, che non riconosca in qualche modo alcun essere supremo, e alcuna specie di favolosa, e per lo più anche mostruosa divinità. A ciò rispondo, che ammettendo comunemente le altre nazioni idolatre dell'Asia qualche favolosa e mostruosa divinità, non solamente riconoscono in tali oggetti capacità e merito d'essere da gli uomini invocati e venerati; ma attribuiscon loro di più un dominio e poter supremo sopra tutto il mondo, che è loro specifico, e non già comune a gli altri oggetti, a' quali prestano venerazione, e che parimente con sommo culto invocano, e con adorazione riveriscono. Dico dunque che i Thibettani, non solamente escludono affatto la vera Divinità, che la vera fede ci propone; ma ancora, non

ostante che abbian preso la loro falsa religione dagli altri gentili dell'Hendustan, o sia del grande Imperio, che oggi chiamano Mogol, con tutto ciò, non avendo con la loro naturale sottigliezza d'ingegno potuto in questo genere, sì come in varie altre cose, seguire le incoerenze, assurdi e contradizioni de' loro maestri, non hanno ammessa nè ricevuta alcuna di sì false e sì mostruose divinità; e più tosto non hanno voluto riconoscere alcun supremo autore del mondo, e alcun potere assoluto e indipendente sopra di esso e sopra degli uomini, che ammetterle nel modo, che loro veniva ingannevolmente proposto. Posto ciò, dico, che i Thibettani secondo la loro setta e religione, non solamente escludono affatto l'esistenza della vera divinità, ma neppur riconoscono alcuna falsa e mostruosa divinità, come comunemente l'ammettono altre molte nazioni dell'Asia. Che se taluno così mi replicasse in questo luogo: dunque voi venite a dire, che i Thibettani sono atei? Ciò pare una proposizione molto capricciosa; sì perchè pare non potervi essere nel mondo alcuna intera nazione, che faccia espressamente professione d'ateismo; sì perchè un tale asserto verrebbe a contradire manifestamente all'assunto, che di sopra vi siete proposto di dar notizia, e di trattare della loro religione.

« A ciò rispondo, che, se per ateo voglia intendersi quel tanto, che in sè racchiude questo termine, che è quanto dire, persona o gente senza alcun Dio; ardisco francamente dire, che in tal senso sono i Thibettani da potersi dire veramente atei. Che se poi per ateo voglia intendersi persona o gente, che non solo non riconosce alcuna divinità, ma nemmeno ammette alcuna ricompensa o gastigo del bene e del vizio, nè crede in alcun modo all'immortalità dell'anima, e segue il cieco Epicureismo dell' « edamus et bibamus, cras enim moriemur: et post mortem nulla voluptas »; in tal senso, dico, non potersi senza grandissima calugna e ingiustizia chiamare i Thibettani col non meritato titolo di atei.

« Potrà ancora tal'altro qui replicarmi: non avete voi in altro luogo riferito, che quelle genti hanno de' tempî, come ancora nelle private case costumano fare frequentissimi sacrifizî? Tali tempî, e tali statue convien pur dire, che ad alcuno siano dedicati, e che rappresentino qualche oggetto, che da loro sia stimato capace, e meritevole di culto, e di venerazione; e che tali preghiere, e sacrifizî siano indirizzati a qualche oggetto, che da loro sia riconosciuto come oggetto d'invocazione, e capace d'aiutarli, e di farli arrivare al conseguimento de' beni, che sperano e dimandano; e che altro è questo, se non dover dire, che riconoscono una o più divinità, se non vere e reali, almeno false e favolose?

« Per rispondere a ciò, torno a dire: che non ostante che i Thibettani abbiano tempî, statue, preghiere e sacrifizî, con tutto ciò

propriamente non ammettono, neppur nel modo degli altri gentili, alcun Dio; poichè in alcuno di tali oggetti da loro venerati, invocati e adorati, non riconoscono alcuna divinità, non riconoscendo in veruno di tali oggetti alcuna virtù creativa dell'universo, alcun assoluto e supremo signore del tutto: nè ammettono in veruno di tali oggetti alcun potere supremo e universale sopra tutto il mondo, a chi che sia di loro in particolare, e per cui da tutti gli altri si distingua » (f. 152 v., 154 r.).

In altro luogo del suo volume ms., il Desideri, tornando sull'argomento dell'ateismo de' Tibetani, si adopera a provare che, in fondo, quel loro concetto, che hanno de' Sanghieē (Sang-rgyas, Buddha), ha tutti i caratteri della divinità; e che essi potrebbero ben credere in Dio, senza saperlo, e pur negandolo. Ma in tal caso il Desideri dimentica, che si tratta allora di un Dio, il quale proviene dalla terra: che non ha creato nè il mondo nè gli esseri, imperocchè essi, come il nostro autore osserva in seguito, sono prodotti dalle loro stesse opere; che non provvede a nulla, se non in quanto ad aiutar gli uomini a cercar la via della salute. In fatti il concetto del Sang-rgyas, o del Buddha, non è in sostanza, che il tipo dell'uomo, condotto dalla scienza, che egli s'è procurata per la sua propria attività intellettuale, fino a raggiungere la più alta perfezione possibile: il Buddha, insomma, si forma sulla terra, e s'innalza al di sopra di ogni altra idealità concepita e concepibile; la sua origine è umana e terrena; ecco perchè egli non è veramente un Dio, e perchè il Desideri ha trovato nelle scritture del buddhismo tibetano, quell'ateismo che si sforza di attenuare. Egli in conclusione, viene a dire, che i Tibetani nella loro religione non hanno Dio; ma hanno immaginato un essere, che ha caratteri, qualità e potenza appartenenti solo a Dio; e se pertanto non può dirsi veramente Dio, ha però gli attributi e gli uffici di Dio. Questo ragionamento, se pure si può chiamare così, non conclude molto. Del resto ecco le parole del Desideri, in questa sua ricerca di Dio presso i Tibetani, che egli stesso negava che l'avessero.

« Confermo e torno a dire, che le divinità degli altri gentili non le ammettono, perchè mostruose, e la vera Divinità d'una causa suprema e d'un Ente increato, e che da sè stesso esista, positivamente l'escludono. Ripeto di nuovo, che a bello studio, e di proposito ho voluto piuttosto essere diffuso che scarso nel riferire quel tanto, che essi dicono, e credono circa ciascuno dei loro idoli in particolare,[1] per far conoscere chiaramente, che in veruno di essi non riconoscono alcuna divinità. Ma come può egli ciò essere, dirà taluno, se è un istinto comune a tutti gli uomini, il riconoscere alcuna divinità; e se ciò è un lume dal medesimo Dio inserito in ciascun uomo per quanto barbaro, agreste, inculto egli sia? Rispondo che così è infatti, e dico inoltre, che quantunque i Thibetani in teoria, e speculativamente non solo non ammettono, ma di più ancora escludono ogni divinità, con tutto ciò confusamente, e in pratica l'ammettono e la riconoscono. Par questo un paradosso; ma non è tale. Nello spiegare l'opinione di quelle genti, ho già chiaramente detto, che credono, confessano e ammettono, dovervi essere alcun oggetto di refugio e d'invocazione, e in fatto esservi. Di più, parlando in genere delle perfezioni, che devono ritrovare nell'oggetto degno d'invocazione e d'adorazione, asseriscono esser queste principalmente: cioè, primo, perfettamente beato, e esente da ogni male; secondo, onnisciente, che il tutto veda, e il tutto intenda; terzo, onnipotente, che tutti, e in tutto aiutar possa; quarto finalmente, infinitamente misericordioso, e senza eccezion di persone, che a tutti indifferentemente voglia far bene. E di chi altro sono elleno proprie siffatte perfezioni, o in chi altro possono esse trovarsi, se non in Dio?

« Più ancora: dicono i Thibettani, che nessuno è valevole a sbarazzarsi da sè stesso sì da' mali di colpa, come da quelli di pene, nè ad arrivare alla virtù, e molto meno alla perfezione; ma che ognuno ha in ciò bisogno dell'aiuto di qualche oggetto di rifugio e d'invocazione. Che altro è ciò, se non ammettere in fatti quella Divinità, che per altro negano, e positivamente escludono? Secondo i loro principî e assiomi, quantunque il mondo sia stato ab eterno, con tutto ciò non possono in verun conto affermare nel loro sistema, che alcun di que' santi, che essi adorano e che riconoscono come oggetti di refugio e d'invocazione, fosser tali ab eterno; perchè di ciascun di loro in particolare si verifica, che ab eterno furono ingolfati nel gran mare de' travagli e delle trasmigrazioni, sin tanto che arrivarono a disfarsi di tutte le passioni. E che altro è questo, se non un ammettere in fatti, come poc' anzi dicemmo, quella divinità, che per altro con parole negano, e con sofismi escludono? E la ragione è questa; perchè se ab eterno i viventi sono stati tutti in queste miserie, ab eterno vi fu bisogno per essi tutti d'un oggetto di refugio,

[1] Vedi a suo luogo.

d'invocazione e di adorazione; atqui nel numero di tutti i viventi, che furono ab eterno, nissun di essi fu santo ab eterno, e per conseguenza nissun di essi ab eterno fu in fatti oggetto di rifugio, e degno d'invocazione; dunque fu bisogno, che ab eterno vi fosse fuori del numero di tutti i viventi, un qualche oggetto di rifugio e d'invocazione. Per non essere qui il mio intento il mettermi a convincere i Thibettani, e a confutare i loro errori, non sto qui a stendere maggiormente, e a metter meglio in chiaro quest'argomento, e molto meno ad aggiungerne altri ben forti e convincenti. Solamente mi basta il far conoscere, che quelle cieche genti senza punto accorgersene, ammettono in fatti, e confusamente riconoscono quella divinità, che con parole negano e con fallacie escludono » (f. 202 r., 203 r.).

II.

De' vari gradi pe' quali si perviene alla condizione di Buddha.

Devo avvertire fin da principio, che il Desideri non riporta mai alle forme sanscrite le parole tibetane della terminologia buddhista. Egli non sospetta nemmeno che le espressioni religiose che adopera, siano di provenienza indiana: egli nemmeno conosce la parola « Buddha »; e non l'usa neppure una volta nelle molte pagine, che spiegano la religione de' Tibetani. Il concetto del Buddha è sempre espresso nella forma tibetana Sangs-rgyas, « Il Perfettissimo », ch'egli pronunzia e scrive Sanghieē. Sapeva bensì il Desideri, che il Tibet aveva ricevuto la religione dall'India; che i loro libri sacri sono traduzioni dall'Indiano; ma tenne per fermo, che la religione avesse preso nel Tibet quel carattere suo proprio: che fosse un miglioramento del paganesimo indiano, reso più razionale e informato da un sentimento morale assai più elevato. E nemmeno sospettava il Desideri, che descrivendo così bene, come ei fece, la religione de' Tibetani, venisse egli a descrivere, nelle linee generali, una religione incomparabilmente più diffusa di quel ch'egli credesse: così che quel-

l'ateismo che notò e ammise incontestabilmente nel Tibet, era da estendersi a tutto il mondo buddhista.

Ciò premesso vediamo come il Desideri si sforza a dimostrare, per molte pagine del suo volume, questo ateismo, che con grande suo scandalo e dolore, egli fu costretto a riconoscere. I Tibetani hanno alcune personalità divine, Lha; le quali però non conservano questa loro qualità eternamente, per potere esser chiamate veramente Dei. Sono esseri, che godono di quella loro beatissima vita, in ricompensa del bene, che hanno fatto durante le loro esistenze passate. Appena avrà termine l'adeguata ricompensa, per la somma de' meriti acquistati ne' tempi andati, quando vissero più e più volte come uomini, la loro condizione di Dei sparirà, e torneranno a vivere sulla terra. Ora, che cosa hanno invece immaginato i Tibetani, si domanda il Desideri, per sostituire al concetto di Dio; almeno per quel che concerne la continuazione eterna di quella condizione di beatitudine, propria d'un essere perfettissimo? Il Desideri trovò che essi sostituirono l'uomo a Dio: l'uomo sublimato; arrivato al più alto stato della santità e della perfezione; ed arrivatovi per gradi, dopo nascite numerosissime, continuate per un numero sterminato di vite vissute nella pratica del bene e di ogni possibile virtù. L'uomo pervenuto a quest' altissima condizione morale, che è il Sangs-rgyas, il Buddha, egli lo vide posto al di sopra di ogni Dio.

« Per insinuare una sì pestifera credenza — scrive il nostro autore — il Demonio non l'ha arditamente proposta tutta d'un colpo, ma a poco a poco, per varî gradi. I gradi per i quali insensibilmente si è sforzato d'insinuare sì perniciosa credenza, sono proposti sotto lo specioso titolo di gradi per i quali s'arriva alla suprema santità e all' estrema beatitudine » (f. 145 verso).

Un essere vivente qualsiasi può pervenire dalla più umile forma organica alla condizione d'uomo; e in questa, dal più umile stato intellettuale alla più alta intelligenza, raggiungendo il massimo della scienza e della perfezione: tutto dipende dalle opere, che cotesto essere è capace di

compiere. Se esse vennero gradualmente e senza interruzione effettuate d'un valore morale sempre maggiore; l'essere in conseguenza di esse progredisce sempre più, nel modo che ho detto; ed arriva a quella pienissima perfezione, oltre la quale non è più concepibile salire: l'essere si trova allora posto al di sopra d'ogni possibile personalità divina. Ma lasciamo spiegare la cosa al Desideri, che vi si diffonde anche troppo prolissamente: lasciamo che egli stesso si spieghi a suo modo. Io non farò che abbreviare in alcun punto: e alle frasi e alle parole tibetane, aggiungerò tra parentesi la trascrizione della loro forma letterale, per render facile, a chi s' intende di quella lingua, di riportarle nella scrittura originale, e agevolarne la ricerca ne' dizionari.

« Spiegherò io in breve — dice il Desideri — questi tali gradi, e per essi mi farò la scala per arrivare a dichiarare l'errore, di cui mi sono proposto di dare qui una succinta notizia. Questi gradi sono cinque: il primo si chiama So-sei-kieni-rimbà (So·soi·skye-gnas·rim·pa), cioè il grado di quelli, che non sono ancora nella via della salute, e che per essa devono guidarsi (letteralmente: il grado o condizione di ogni specie di nascita);

il secondo si chiama Kiepù-cciung-ki-rimbà (Skyes·bu. 'byung·gi·rim·pa), cioè il grado degli incipienti, (letteralmente: il grado o la condizione degli uomini infimi);

il terzo si chiama Kiepù-n-bring-ki-rimbà (Skyes·bu-'bring·gi·rim·pa), cioè il grado de' proficienti (letteralmente: il grado degli uomini di mezzana levatura);

il quarto si chiama Kiepù-ccenboi-rimbà (Skyes·bu-chhen·poi·rim·pa), cioè il grado de' perfetti (letteralmente: il grado degli uomini sommi);

il quinto si chiama Lhā-n-thong (Lha·'dong), cioè la suprema consumazione e più sublime elevazione (letteralmente: che si manifesta come un essere soprumano, Lha).

« I. Quanto al primo di questi gradi, il più fino artifizio del Demonio è stato di mettere innanzi agli occhi degli incauti suoi seguaci, un caos illimitato, e un immenso mare senza fondo di trasmigrazioni infinite e senza principio. [Si vuole indicare qui in generale il dominio della trasmigrazione, specialmente traverso le forme organiche più basse, del quale ampiamente verrà trattato nel corso di questa Relazione] (f. 146 recto).

« II. Il secondo grado, che è degli incipienti, ne contiene in sè vari altri, che servono come di gradini intermediarî, per salire ed arrivare al terzo grado. Il primo di questi gradini consiste in ciò: Una persona si trova al presente essere rinata uomo; cioè, dopo avere scorso per moltissimi secoli i varî stati di dannazione, ha finalmente avuto la sorte di trovarsi in uno stato, in cui, se vuole, può liberarsi dal tornare ulteriormente in condizione più bassa e penosa. Come uomo ha egli modo e mezzi d'incamminarsi all'eterna salute e suprema beatitudine. Posto ciò, quest'essere ha il dovere d'applicarsi assiduamente, e con tutte le forze dell'anima sua, al conseguimento di sì altissimo fine. Il secondo gradino è intimamente persuadersi, che una tale applicazione non solo è in sè stessa importantissima, ma che non deve in conto veruno differirsi, perchè se nel presente stato la persona la trascura, anderà di nuovo a ricadere negli stati di dannazione, e per altri innumerabili secoli non potrà avere opportunità di fare alcun bene: e un'occasione sì buona che al presente gli è venuta alle mani, trascurata una volta che sia, è difficilissimo di poi poterla di nuovo ritrovare. Il terzo gradino è, presa che la persona abbia una sì importante e sì necessaria risoluzione, considerando che il camminar solo in sì gran cammino, è cosa esposta a moltissimi pericoli, deve scegliersi un Lamà, o una guida spirituale, che lo diriga. In tal punto sono maravigliosamente descritte le qualità, che deve avere un direttore spirituale, e le qualità di un vero discepolo e figliuolo spirituale. Il quarto gradino è spogliarsi d'ogni amore e da ogni cura di questa vita presente e di questo mondo, e solamente aver la mira nella vita futura. Per tal fine deve con serie e frequenti considerazioni, pensare che non è permanente egli quaggiù, e ch'egli deve morire; che è incerto il tempo in cui morirà, e che alla morte nessun'altra cosa giova, se non il bene, che la persona avrà fatto. Il quinto gradino è applicarsi con tutto lo sforzo a conseguire dopo la presente vita alcuno de' tre stati, che sono premio della virtù. Per arrivare a ciò, deve appigliarsi alla pratica, ed efficace esercizio de' mezzi, che vi conducono, e che sono maggiormente necessarî; specialmente scegliersi alcun avvocato, e oggetto di rifugio, e spesso invocarlo: e vi son libri dove maravigliosamente vengon descritti i motivi di tal rifugio, e le perfezioni che devono trovarsi in un oggetto di rifugio, e la maniera di esercitare un tale ricorso e invocazione. L'altro efficacissimo mezzo è restare istruito di tutte le virtù da praticarsi e di tutti i peccati da fuggirsi; e dei premi delle une, e delle pene e gastighi degli altri; e di poi applicarsi in fatti a praticar le virtù, e a schivare i peccati. Questa materia è diffusamente e maravigliosamente svolta in bellissimi trattati di morale, della quale qui a basso dirò alcuna cosa. L'ultimo mezzo che propongono nel presente punto, è la pra-

tica della penitenza per sodisfare a' peccati commessi; la qual penitenza ancorchè la ripongano in altre pratiche ed esercizi, principalmente però la ripongono nell'avere un vivo dolore de' peccati commessi, e un serio, efficace proposito di non più commetterli. Questa materia la trattano non solo istruttivamente, ma ancora speculativamente con alcune questioni e sottigliezze.

« III. Il terzo grado, che è de' Proficienti, per suo fondamento deve avere una vera persuasione, che i tre stati di Lha, di Lha-ma-in e di uomo,[1] non ostante che in comparazione de' tre stati di dannazione, siano molto desiderabili, avendosi in premio della virtù, con tutto ciò essendo di questo mondo, cioè stati transitori e caduchi, non sono beni veramente, ma sono propriamente mali e travagli. Posto ciò, deve l'uomo staccare da questi ancora il suo cuore, e non porre più (come nel grado precedente) la sua mira in cercare di rinascere dopo questa presente vita, in uno de' detti tre stati, premio della virtù; ma deve stendere più innanzi la sua sollecitudine, e tutto applicarsi al conseguimento dell'ultimo e totale scampo da tutti affatto i giri delle trasmigrazioni, o siano di pena o siano di premio. Concepita una tale risoluzione e presa una tale mira, deve passarsi alla pratica de' mezzi, che conducono a un tale scampo. Il primo di tali mezzi è seriamente e continuamente considerare gli immensi, innumerabili travagli, sì delle trasmigrazioni in genere, come di ciascuno de' sopradetti sei stati. Il secondo mezzo è ricavarne solidi, intimi ed efficaci sentimenti di avversione e di sommo orrore a tali travagli, e un sommo desiderio d'arrivare e scamparne. Il terzo mezzo è andare indagando qual sia la causa di tutti questi travagli; e sapendo di certo che sono le nostre opere, con tutto lo sforzo applicarsi ad estirpare affatto in noi tutte universalmente le opere causative di tanti mali. Il quarto mezzo è andare sprofondando più a basso, investigando la radice, da cui provengono tali nostre azioni a noi medesimi sì perniciose; e sapendo di certo che una tal radice altra non è, che le nostre passioni, con tutto l'impegno applicarsi ad estirpare una sì pestifera radice. In questa materia hanno i Thibettani bellissimi trattati, che con bella moral filosofia, spiegano la natura di ciascuna passione in particolare, il modo con cui da queste ne nascono in noi le azioni, da esse procedenti, i mali e danni grandissimi che da esse provengono, e finalmente il modo di vincerle, e i rimedi per ciascuna di esse, e le virtù che ad esse si oppongono. Il quinto mezzo finalmente è persuadersi, che il modo di vincere le passioni, abbandonare il mondo e applicarsi allo stato di religioso, è, o l'appigliarsi in fatti a un tale stato, o almeno far molti voti e preghiere, per ottenere la grazia di potersi nella nascita seguente appigliare a un tal cammino. In tal materia con bell'ele-

1 Per queste diverse forme d'esistenza, vedi più oltre.

ganza e tenerezza si trovano bellissimi elogi dello stato religioso, e de' beni che in esso si ritrovano (f. 147 recto).

« IV. Il quarto grado, che è de' Perfetti, consiste in questo: che l'uomo dopo essersi seriamente applicato a conseguire l'ultimo e totale scampo da tutte affatto le trasmigrazioni, e a vincere perciò le sue passioni; non contento di ciò deve sforzarsi efficacemente di concepire nel suo cuore uno spirito più sublime, in vigor di cui resti tutto infiammato d'ardentissimo desiderio di condurre, per quanto possa, innumerabili viventi al medesimo ultimo e totale scampo, e al conseguimento dell'eterna salute. In tal materia sublimissimi e profusi sono gli encomi, che fanno di un tale spirito, e degli inestimabilissimi beni e frutti, che da esso procedono. Le persone che arrivino ad esser dotate d'un tale spirito, sono arrivate allo stato di Kie-pu-ccen-bò, e di Ciangiub-sem-baa,[1] che è uno stato di grandissima santità, d'impeccabilità, d'infiniti meriti, di ogni scienza, e confinante immediatamente con l'ultimo e supremo stato di Sanghieë.[2] In ordine al potere arrivare a concepire e possedere un tale spirito, propongono varî trattati, e specialmente i seguenti: primo, insinuano i motivi e fondamenti di concepire un tale spirito e il modo con cui, appoggiato a tali motivi, possa in noi nascere; secondo, propongono i gradi, per i quali deve arrivarsi a possedere, e in fatto esercitare lo spirito di Ciangiub-sem-baa; terzo, dichiarano sino a qual termine e misura deve arrivare uno spirito sì eroico; quarto infine, trattano del modo con cui un'anima arrivata a questo grado, deve con solenne voto obbligarsi allo stato di Ciangiub-sem-baa, e le regole e tenore, che deve guardare. Quanto al primo di questi trattati, i principali motivi, che devono in un'anima perfetta eccitare lo zelo di guidare i viventi all'ultimo e totale scampo da' travagli e al conseguimento della salute e felicità eterna, sono principalmente la grande cecità de' viventi, che nè sanno conoscere il proprio bene e il proprio male, nè il cammino di scampare da questo, e d'arrivare al conseguimento dell'altro; il predominio con cui le passioni li allontanano dal bene e li strascinano al male; l'impotenza che hanno di aiutarsi da sè stessi; quanto rari siano quelli, che si applichino ad aiutarli; e finalmente l'innumerabilità e gravezza de' mali che soffrono. Quanto al secondo de' sopradetti trattati, insegnano il modo di risvegliare nel cuore d'un'anima perfetta un ardentissimo desiderio di condurre i viventi all'ultimo totale scampo di tutti i travagli, e al conseguimento dell'eterna salute; il modo d'arrivare a possedere il vero spirito di Ciangiub-sem-baa, specialmente con l'esercizio d'alcune principali virtù, a un tal ministerio maravigliosamente confacevoli: cioè della pazienza, della contempla-

[1] Skyes · bu · chhen · po, vale a dire Uomo sommo; Byang · chhub · sems · dpah, Bōdhisattva.

[2] Sangs · rgyas, ossia Buddha.

zione, della diligenza, fervore ed esatta perfezione di tutte le cose; d'una grande indifferenza di cuore verso tutti i viventi senza eccezion di persone; d'una grandissima carità e amore verso tutti; d'una tenerissima, affettuosissima compassione; e in fine d'una carità e compassione, non solo affettiva, ma ancora effettiva, in vigor di cui un vero Ciangiub-sem-baa e anima perfetta non solamente abbia pietà degli altri, e intensamente desideri di poterli liberare da' travagli e dal male, e di condurli al bene e al riposo; ma scambiando sè con tutti gli altri, non abbia più veruna cura di sè, ma si occupi tutto per gli altri; e a guisa di amorosa madre, che vedendo un suo figlio tenerissimamente amato, caduto nel profondo d'uno schifosissimo e pericoloso precipizio, non si contenta di piangere, di gridare e di sospirare; ma scendendo essa medesima in quel basso, consola il figlio, asciuga le di lui lacrime, lo pulisce da tutte le immondezze, lo trae da quel luogo, e postolo nel suo seno lo fomenta e lo ristora. Circa ciascuna delle dette tre virtù fanno bellissimi e pratici trattati, spiegando prima la natura e' mali del vizio opposto, e poi la natura e' beni di tal virtù, con bellissime e bene accomodate comparazioni e sentenze, e utilissimi insegnamenti. In ordine al terzo de' sopradetti trattati, insegnano che la misura e termine, sino a cui deve arrivare ed estendersi il detto spirito di Ciangiub-sem-baa, deve essere sino a scordarsi affatto di sè stesso, d'ogni suo comodo, e anche d'ogni suo vantaggio spirituale; e deve arrivare sino a sopportare qualsivoglia pena e travaglio, e ciò non per un breve spazio d'anni, ma per molti e innumerabili secoli. Per tal fine dicono, che un'anima perfetta, e un vero Ciangiub-sem-baa, ancorchè già libero, esente da tutte le passioni, e perciò da tutti i giri dolorosi delle trasmigrazioni, potesse arrivare al vero e supremo riposo, e al godimento dell'eterna felicità; con perfettissima e più che eroica virtù, rinunziando a tutti questi suoi vantaggi, di propria sua elezione, e per puro esercizio dello zelo, che ha concepito del vero bene e salute de' viventi, e in obbligo di ritornare successivamente infinite volte a nascere e rinascere, per infiniti secoli, addossandosi tutti questi innumerabili, sterminati travagli, per potere con tal mezzo condurre i viventi al punto dell'eterna beatitudine.

« V. Il quinto e supremo grado della suprema consumazione, e più sublime elevazione, consiste in questo: che essendosi l'anima con ordine successivo, e per i suoi gradi, sforzata di sbarazzarsi dal gran giro de' travagli, dopo di avere resecato in sè tutte quelle azioni, che sono l'origine e la causa di tali travagli, dopo d'essersi disfatta delle passioni, che sono il principio da cui le dette azioni procedono, finalmente in quest'ultimo grado s'avanzi più innanzi; e dando alla radice di tutte le dette passioni l'estirpi affatto, la disfaccia e interamente l'annulli. Stabilito un sì bel principio, va il loro legisla-

tore infernale a ricercare qual sia tal radice; e con diabolico artifizio, sotto pretesto d'estirpare affatto dal cuore de' suoi seguaci, la radice di ogni concupiscenza, svelle intieramente da' loro intendimenti, la vera, legittima e primaria radice della cognizione di Dio. Questo punto della religione de' Thibettani, occupa una gran parte de' loro libri classici, de' loro commentatori e de' loro scoliasti; ed è trattato con molta sottigliezza di metafisiche insieme e insieme sofistiche speculazioni » (ff. 147 verso – 148 verso).

III.

Della condizione di Sangs - rgyas (Buddha).

Il quinto ed ultimo grado, a cui può pervenire un essere vivente, che riesce a rendersene degno dopo uno sterminato giro di trasmigrazioni, e uno sterminato numero di buone opere d'ogni sorta, consiste nell'annullamento della personalità; il quale si ottiene con la pratica di una dottrina, che il Desideri si sforza, seguitando il suo dire, di esporre nel modo che segue.

« Tutte le passioni si riducono a due classi: cioè alla concupiscibile e all'irascibile. Premesso questo principio, vanno que' filosofi, a ricercare le radici dell'una e dell'altra, e stabiliscono che non da altro procedono, se non dall'apprensione innata, che ha l'uomo di riguardare alcune cose, come a lui comode, aggradevoli e amabili, e altre come penose, moleste e dispiacevoli. Passano di poi a ricercare d'onde provenga una tale apprensione, e affermano, che da altro non procede, se non dal considerare sè e le cose, e dal riconoscere in sè e in tutte le cose, alcuna consistenza e realtà. Scavato che hanno sino a quest' ultimo fondo, si prefiggono questa massima: che bisogna svellere tutto questo, e intieramente estirparlo da' nostri cuori. Per disfare dunque la concupiscibile e la irascibile, conviene, dicono, dileguare dalla nostra fantasia e innata apprensione queste differenze, che alle cose attribuiamo, d'amabili e di spiacevoli, di comode e moleste, di gioconde e di disgustevoli. Per dissipare dalla nostra fantasia tutte queste differenze, essendo queste fondate nell'Essere, che si in noi come nelle altre cose apprendiamo, deve ciascuno arrivare a perdere affatto ogni specie, e ogni anche

prima e semplice apprensione, sì di sè stesso come di qualsivoglia altra cosa. Arrivato che sia a ciò, arriva ad essere non solo libero da tutte le passioni, ma da qualsivoglia radice, da cui possono queste in lui rinascere. Giunto che sia a ciò, non potendo da una causa che non esiste più, e che in tutto è annichilita, provenire alcun nuovo effetto; nè potendo alcun effetto resultare senza alcuna causa; è, dicono, impossibile, che tal soggetto possa più essere esposto a verun male e travaglio; e perciò convien che resti affatto libero da tutto ciò che è mondano, che è variabile e temporale; e perciò convien che arrivi a una totale impassibilità, immortalità, invariabilità e perfezione; e perciò convien che arrivi allo stato di Sanghie, e al possesso d'un'eterna, perfettissima, indefettibile beatitudine (f. 149 recto).

« Formato un tal sistema, conoscendo l'astuto lor legislatore, che molto violente e molto inconnaturale non solamente riuscirebbe per la pratica, ma nell'istessa teoria si rappresenterebbe a' suoi seguaci, l'inculcata massima di indurre l'uomo a perdere affatto ogni specie e ogni anche prima e semplicissima apprensione, sì di sè stesso come di qualsivoglia altra cosa, e dell'Essere, che in esse si rappresenta; previene astutamente una tale opposizione e difficoltà; e con finissima sottigliezza si serve appunto di tale occasione, per condurre i suoi seguaci a perdere affatto di vista tutto ciò, che potesse guidarli alla cognizione d'una vera Divinitá; anzi positivamente li conduce a direttamente ed espressamente negare l'esistenza d'alcun Dio.

« Dice dunque, che tutte le cognizioni che si formano nell'intelletto, e tutte le proposizioni che vanno correndo circa qualsivoglia oggetto, possono considerarsi in due maniere: o in un senso materiale, o in un senso superiore, mistico e d'elevazione. Il primo lo chiama Trang-ton (Dran-don);[1] il secondo lo chiama Tontambà (Don-dam-pa).[2] Nel primo senso prendesi, dice egli, l'essere delle cose conforme all'ignoranza, comune e innata a tutti i viventi, in vigor di cui stimano, che ciascuna cosa abbia quell'essere, che in essa apparisce e che a sensi esteriori si rappresenta. Nel secondo senso prendesi, dice egli, le cose come non esistenti e come vote d'ogni essere; perchè in questo senso, l'essere non si prende per un puro e materiale essere, ma per essere altro non s'intende, che essere per sè stesso, e essere indipendentemente da ogni causa e senza veruna connessione con verun'altra cosa; e finalmente, essere per sua intrinseca essenza, e per sua medesima natura. Ciò spiegato, dice, che dovendo l'uomo giungere a perdere affatto ogni specie e ogni anche prima e semplicissima apprensione di sè stesso e del proprio suo essere, come di qualunque altra cosa, e dell'essere che in esse si rappresenta; deve ciò intendersi non

[1] La parola Dra - don significa « Ciò che è effetto dei sensi ».

[2] Don - dam - pa, vale ad esprimere tutto « Ciò che è puro, ideale ».

già nel primo senso, ma solamente nel secondo. Inculcata che ha una tal massima, afferma, che l'anima arrivata a quest'ultimo grado di suprema consumazione e di sublimissima elevazione, uscendo da tutti i confini dell'ignoranza comune e innata a tutti i viventi, deve affatto scordarsi del primo senso materiale, e deve applicarsi a non conoscere sè stesso e tutte affatto le cose, se non nel secondo senso superiore, mistico e d'elevazione (f. 149 verso).

« Prescritta che ha una tal cosa, si mette egli molto di proposito a guidare i suoi seguaci per sì difficile cammino, e con prolissi, molti in numero, astratti e fallaci trattati insegna, spiega e dichiara loro questo supremo e fondamental principio dell'infernal sua dottrina e diabolica religione, che non vi è cosa veruna che esista, perchè non vi è cosa veruna che non sia affatto vuota d'ogni essere; e ciò perchè non vi è cosa veruna, che sia totalmente indipendente, inconnessa, inconcatenata e incorrelativa.

« Dopo d'avere ingolfati gl'intendimenti de' suoi discepoli a forza di molte sottigliezze, metafisiche speculazioni, fallacie e comparazioni, in mezzo a tali vortici, con altre nuove sottigliezze e fallacie, passando all'applicazione dell'insinuata dottrina, fa vedere che un'anima perfetta, arrivata alla suprema contemplazione, e a questo grado di consumata, sottilissima elevazione, una volta che sia abituata a non conoscere e discorrere più nel primo senso, ma solamente nel secondo, convinta che in questo senso ella non è, sparirà da essa l'ultima, principale e fondamentale radice di tutte le passioni, che è questa falsa apprensione, derivata in tutti i viventi dell'innata loro ignoranza, con cui si rappresenta loro quanto lusinghevole e pernicioso fantasma sia il Tă (bDag), cioè l'Io. Dissipato e annichilato questo fantasma, Io, resta altresì annichilato l'altro fantasma che da quello proviene, cioè Ta-ki-va (bDag-gi-ba), cioè a dire « Mio, a me, per me ». Annichilati che siano tali fantasmi, non vi è più luogo a potere giammai ammettere questi altri fantasmi: « a me amabile, a me dispiacevole », e altri simili. Spenti che questi siano, con essi restano spente altresì la concupiscibile e l'irascibile, con tutte le altre passioni, che da esse procedono. In tal modo essendo non solamente resecate, ma fin dall'ultime sue radici affatto estirpate tutte universalmente le passioni, nè potendo più in conto alcuno ripullulare, essendo queste tutta la causa delle trasmigrazioni e di tutti i travagli, nè essendovi altro stato, se non o il gran mare delle trasmigrazioni o il porto tranquillo dell'eterna beatitudine, conviene che la detta anima a questo porto felicemente approdi e arrivi al perfettissimo e beatissimo stato di Sanghieē. Può egli trovarsi artifizio più fino di questo, con cui il più pernicioso errore, qual'è il negare affatto l'esistenza di Dio, vien coperto da una sì bella e ingannevole apparenza di guidare l'uomo a una sublime perfezione

e a un totale spogliamento di tutte le passioni? Può egli trovarsi ingannatore più fino di questo, che per cammino d'arrivare all'eterna salute e beatitudine, fa comparire, che altro cammino non è più sicuro che quello, il quale allontana e distoglie affatto dalla cognizione di Dio, unica nostra salute e unica beatitudine dell'uomo? » (ff. 149 r.-150 v.).

IV.

Della Morale.

« Avendo finora parlato del cammino che i Thibettani si prefiggono come strada sicura, per arrivare alla salute e all'eterna beatitudine, non posso qui dispensarmi di dare in breve un succinto ragguaglio della morale che seguono, la quale in tutte le sette è riconosciuta per norma da tenersi dall'uomo per giungere alla meta. Primieramente dunque in tal setta sono proposti dieci precetti negativi, in ordine a dieci peccati da fuggirsi. Tre di tali peccati appartengono al corpo, quattro alla lingua e altri tre al cuore o alla mente. I peccati che appartengono al corpo, sono ammazzare, fornicare e rubare; quelli concernenti la lingua, sono la bugia, la mormorazione, l'ingiurie e le parole oziose e disoneste; i peccati del cuore, sono desiderare la roba altrui, desiderare di far male ad altri, e il dissenso interiore alle verità e massime della propria legge o della vera fede.

« In ciascuno di questi peccati distinguono principalmente l'oggetto, il pensiero, i mezzi conducenti all'esecuzione, e l'esecuzione o sia l'opera consumata. In quanto al peccato dell'ammazzare, per oggetto del precetto, che ciò proibisce, non intendono solamente l'uomo, ma ancora qualsivoglia animale, qualunque egli sia. Vogliono dunque, che l'ammazzare gli animali sia peccato grave, come è peccato l'omicidio. Il pensiero e intenzione di ammazzare, lo riconoscono altresì per peccato, ancorchè non segua l'effetto. Circa tal pensiero e intenzione, fanno varie divisioni; per esempio, rappresentandosi una cosa come animale, e immaginandosi che sia animale avere intenzione d'ammazzarla; secondariamente, rappresentandosi una cosa come animale, e non giudicandola animale, con tal giudizio tirar contro di essa e ucciderla, essendo in realtà un animale; terzo, non essendo un certo oggetto animale e giudicandolo animale, avere intenzione d'ucciderlo; quarto finalmente, giudicando, che Tizio sia Sempronio, avendo intenzione di ammazzare Sempronio, ammazzar

Tizio. In ordine a porre i mezzi conducenti all'esecuzione, in tal precetto assegnano, o il prender l'armi o il preparare il veleno, usar de' malefizi e simili cose; parimente o il procurare d'ammazzare da sè stesso, o indurre o consigliare altri ad ammazzare. Quanto all'opera consumata, in tal precetto, vogliono che sia peccato contro di esso, non solamente se l'uomo o l'animale, che la persona uccide, muoia allora subito, ma ancora se muoia qualche tempo dopo, purchè muoia a cagione dell'azioni o mezzi dall'uccisore usati per tale intento. Finalmente, oltre le dette particolarità e divisioni, sì in questo come universalmente in qualsivoglia altro peccato, ammettono, che la compiacenza che la persona abbia in esso, sia un nuovo e distinto peccato.

« In riguardo al secondo precetto, che proibisce i peccati di lussuria, distinguono principalmente quattro oggetti, cioè persona indebita, parte indebita, luogo improprio e tempo inconveniente. Quanto alle persone indebite, specificano la madre, e simili persone; le persone maritate; le persone religiose; le persone congiunte in parentela e altre simili; e finalmente o sè stesso o altro individuo del medesimo sesso. Quanto alle parti indebite, parlano in tutto uniformemente alla nostra morale. Per quanto riguarda il luogo, esprimono la presenza del Lamà, o d'alcun parente; in pubblico o in vista di molta gente; in qualche tempio o avanti a qualche Ccio-ten,[1] in presenza del proprio maestro o di altri Ciangiub-sembaa, o del suo superiore o padre o della madre. Finalmente in ordine al tempo, allorchè la donna ha i suoi costumi, o quando è vicina al parto, o quando allatta alcun bambino, o quando è inferma, o in giorno di digiuno.

« Per oggetto del furto assegnano qualsivoglia cosa, che sia di dominio altrui. Quanto all'esecuzione, distinguono il furto e la rapina, o sia per sè stesso o per mezzo di altri. Riconoscono parimenti, per peccati contro questo precetto, il non pagare i debiti, o il non pagare o sodisfare o restituire, potendolo fare. Parimenti l'ingannare gli altri ne' contratti: l'apportar pregiudizio agli altri nella loro roba, e simili cose (f. 151 recto).

« A proporzione dello specificato in questi tre precetti, parlano altresì gli altri sette. Oltre di ciò in ciascuno di questi peccati, ammettono la divisione de' peccati gravi e de' peccati leggeri: distinguono ancora il semplice peccato e il peccato di abito e invecchiato.

« Siccome ammettono tre classi di peccati del corpo, quattro di peccati della lingua e tre di peccati del cuore; così ammettono altrettante classi di virtù del corpo, della lingua e del cuore. Tali virtù da loro assegnate, sono piuttosto negative che positive; poichè le ripongono nell'astenersi dai sopradetti dieci peccati.

[1] mChhod. rten, vedi più oltre.

« In ordine alle virtù, ancora ammettono, che il consigliare gli altri e indurli al bene, e che il compiacersi delle virtù da sè o da altri esercitate, sia un nuovo esercizio di virtù.

« Oltre le dette virtù negative, ammettono ancora altre virtù positive: specialmente la limosina, la preghiera, la carità, la compassione, la diligenza, il fervore in tutte le cose, la contemplazione e altre molte, circa le quali hanno bellissimi insegnamenti, e maravigliosi trattati.

« Non solamente insegnano il modo di disfare i peccati commessi per mezzo della penitenza, ma ancora insegnano varie industrie spirituali per accrescere il merito delle proprie opere virtuose.

« Circa la penitenza de' peccati, voglio qui notare, che una delle parti principali della penitenza, la ripongono nel manifestare le colpe al proprio direttore spirituale, che al tal fine alcuno si è scelto, la qual cosa chiamano Sciaa-Yul.[1]

« Quanto alle industrie spirituali, per accrescere il merito delle opere virtuose; primieramente, per farle con maggiore intensione e fervore, immaginarsi di vedere il Sanghieè e i Cangiub-sembaa, che lo rimirino; in secondo luogo, desiderare d'avere uno spirito e fervore somigliante al loro, e unire le proprie azioni alle virtù da loro esercitate; in terzo luogo, desiderare d'avere tante lingue e tanti corpi quante sono le piccole particelle, che compongono il proprio corpo, per potere con altrettante lingue e altrettanti corpi, esercitarsi nelle virtù; in quarto luogo, desiderare di poter vivere innumerabili secoli, per occuparsi per altrettanto tempo in opere buone e perfette; e in quinto luogo finalmente, desiderare di potere con le sue opere virtuose giovare a tutti i viventi, e avere altresì grandissimo desiderio di poterli tutti condurre al bene e alla salute; e per tal fine desiderare intimamente di potere arrivare al grado di Cangiub-sembaa e di Sanghiè.

« Per guadagnare, conservare e accrescere le virtù, e principalmente per arrivare a spogliarsi affatto delle passioni, è molto ne' loro libri raccomandato l'esercizio della contemplazione, alla quale guidano in una maniera molto propria, e totalmente ammirabile in una falsa religione. In tal materia principalmente trattano del luogo da scegliersi per attendere più comodamente a tale esercizio. È una gran maraviglia, il vedere come trattano della qualità e natura delle distrazioni, dell'origine e cause, dalle quali provengano; e del modo con cui deve il contemplativo armarsi contro di esse. Le regole che prescrivono, sì per non lasciarsi troppo trasportare dalla dolcezza, di modo che la persona non venga a straccarsi, sì per non lasciarsi vincere dalla difficoltà e ripugnanza, o dall'aridità, sono veramente

1 bShag - yul, La Confessione.

molto proprie e opportune. Nel proporre poi che fanno diverse materie da porgersi come oggetto delle meditazioni, con bella distinzione assegnano quali di esse sono più a proposito per ciascuna qualità e disposizione di persone. Finalmente nello spiegare il modo, o i mezzi, per arrivare a una contemplazione come estatica, immobile e d'astrazione, ancorchè propongano alcune cose in tutto proprie alla gentilica superstizione, non lasciano però anche in questo genere, di avere molte belle cognizioni. (ff. 151 v. – 152 r.).

« La parte principale e più ripetuta della loro morale, è il trattare de' vizii capitali, e che sono la sorgente degli altri peccati. Ancorchè non li esprimano se non col numero di cinque, chiamandoli i « Cinque veleni dell'anima », con tutto ciò, nello spiegarli, ne specificano tutti i nostri sette. Tali cinque veleni dell'anima sono, appresso di essi: la superbia, l'attacco immoderato della volontà alle cose, l'ira, l'invidia e l'ignoranza. Della natura, causa, effetti e rimedii di ciascuno di questi ne parlano molto giustamente, e molto uniformemente alla maniera, con cui ne parliamo noi altri, sia nella nostra filosofia morale, sia ne nostri libri ascetici. Nel dichiarare che fanno il secondo de' cinque veleni dell'anima, che è l'attacco smodato della volontà, ancorchè principalmente intendano in ciò la lussuria, non di meno esprimono e dichiarano molto a proposito l'avarizia; e a tale attacco altresì riducono la gola. Nello spiegare poi che fanno l'ignoranza, a questa attribuiscono la pigrizia. Per virtù opposte a questi veleni dell'anima, assegnano le medesime virtù, che noi opponghiamo a' sette vizii capitali; di ciascheduna delle quali hanno copiosi, proprissimi e bellissimi trattati. Della sola virtù dell' umiltà, non ho trovato alcun trattato, nè ho trovato che il loro legislatore, in alcuno dei tanti e sì grossi volumi, che formano la di lui falsa religione, insinui ex professo una tal virtù; ma solamente qualche volta, in poche parole, non positivamente, ma negativamente, come proponendo il moderare l'orgoglio, la vanagloria e la superbia. (f. 152 v.).

V.

Dei punti principali della dottrina.

Il Desideri prende ad esaminare trenta punti o capi della dottrina buddhista professata nel Tibet; i quali si riferiscono all' origine del mondo de' viventi, alle varie forme e modi di vita, e alle diverse specie di esseri. Tutto

quello ch' egli dice, distinto e ripartito ne' seguenti trenta paragrafi ora detti, afferma a ragione esser la conseguenza del domma della trasmisgrazione, « primario, fondamentale errore, da cui scaturiscono, o per meglio dire, in cui si racchiudono tutti gli altri errori ». (f. 135 r.).

La vita nelle sue varie vicende traverso le forme innumerabili, che per innumerabili secoli si ripetono continuamente, la raffigurano nel Tibet in un gran circolo a vari spartimenti, posto nel corpo immane d'un mostruoso demonio.

« I Thibettani - scrive il Desideri - hanno una figura per far conoscere con segni materiali uno de' punti principali della loro religione. Il simbolo o figura di cui essi si servono, è quasi il medesimo di quello, che tra di noi corre impresso nel frontespizio di un' operetta del padre Pietro Pinamonti della nostra compagnia, intitolato 'L' Inferno aperto'. Rappresentano una gran testa d'un mostro orribile, spaventevolmente aperta. Dentro questa bocca in sei spartimenti, sono raffigurati i sei stati de' viventi: cioè, tre di premio alla virtù, e tre di dannazione e castigo de' peccati. Questi sei spartimenti li chiamano Drovà-trù ('Gro·ba·drug, per 'Gro·bai·rigs·drug, cioè 'I sei mondi', ovvero 'I sei stati de' viventi'). Il detto mostro, o la gran bocca che in sè contiene tali cose, lo chiamano Lee (Las), parola che esprime le opere de' viventi. Tutto intero il detto simbolo, lo chiamano Lee-n-bree (Las·'bras), che è la cosa più spesso ripetuta e più decantata nelle massime, ne' discorsi e ne' libri de' Thibettani. Queste parole, Lee-n-bree, rappresentano una frase tronca e smozzata, come di continuo si suol fare nella lingua Thibettana; la frase completa essendo Lee-tang-breepù: dove Lee (Las) significa Opere, tang (dang) è particella congiuntiva, e Breepù ('Bras·bu) vuol dire Frutto. Conforme a ciò, vengono con questo simbolo, ad esprimere, nella testa e nella bócca orribile del mostro, le opere de' viventi; e ne' sei spartimenti, o sei stati in cui rinascono gli esseri, vengono espressi i frutti, che a' medesimi producono e apportano le loro istesse opere ». (f. 160 v.)

Ecco ora i trenta capi sotto i quali il Desideri compendia quel che egli seppe ricavare dalla lettura di non pochi libri tibetani, che egli studiò con molto amore, e con perfetta cognizione della lingua in cui erano scritti.[1]

[1] Quello che segue in questo capitolo, occupa nel ms.: ff. 135-146.

« I. Primieramente affermano, che il mondo e tutto ciò che in esso esiste, i viventi e la loro nascita o corso successivo di trasmigrazioni, è stato ab aeterno; di modo tale, che cominciando dalla nascita presente di ciascun vivente in particolare, e con ordine retrogado scorrendo per la lunga, infinita serie delle altre nascite precedenti, non possa giammai pervenirsi a una, di cui possa verificarsi, essere stata la prima nascita di un tal vivente ».

« II. Non ammettono in certo modo con Democrito il fatto, o un resultamento casuale del mondo, e de' corpi sì inanimati come viventi, da un cieco movimento di falsamente ideati corpuscoli; nè con Platone e Aristotele ammettono il mondo, i viventi e tutto ciò che nel mondo esiste, da Dio creati. E non ammettono in conto veruno alcuna causa primaria, universale, increata, indipendente e da cui il tutto dipenda; anzi positivamente e direttamente negano e rigettano tanto il fato, quanto l'esistenza d'alcun ente a sè, increato, e che sia signore e creatore dell'universo.

« III. Affermano che il mondo considerato universalmente nella sua totalità e complesso, e secondo tutto ciò, che in esso si contiene, è causato non da altra causa, se non dalle opere de' viventi; e che ciascuna nascita di ciascun vivente in particolare, fu e sarà causata dalle opere, o virtuose o peccaminose d'un tale essere vivente particolare, che da lui procederono in altre nascite precedenti. E perchè molto ovvio è l'assurdo, che consiste nel dire, che le opere di ciascun vivente vengano ad avere anteriorità al medesimo; per sbrogliarsi da ciò dicono, che tutto l'assurdo consiste nella falsa apprensione di concepire ciascun vivente anteriore alle sue opere; perchè, aggiungono, un tale assurdo è fondato in un altro peggiore assurdo, che consiste nella falsa apprensione di concepire in ciascun vivente una nascita particolare, di cui possa verificarsi, che fu la prima tra le nascite di esso; il che tenacissimamente negano e rigettano.

« IV. Tutto ciò che è stato, è e sarà, lo dividono in opere dei viventi, e in frutto di tali opere; e poi lo suddividono, quanto alle opere de' viventi, in opere bianche e in nere, o sia opere buone e cattive; e quanto al frutto delle opere, in beni e travagli: o sia in cose amabili, di riposo e di godimento, e in cose penose, di travaglio e moleste.

« V. Propongono e stabiliscono questo principio universale, che tutte le cose amabili, di riposo e di godimento, sono frutto delle virtù e delle buone opere de' viventi; e che tutte le cose penose, di travaglio e moleste, sono pena e gastigo delle opere de' viventi. Questo principio vogliono che sia talmente universale, che stimano doversi aborrire come esecrabile, intollerabile bestemmia il dire, che

possa avvenire a verun vivente nè pur la minima, e poco- più che insensibil molestia, come per esempio, l'urtar leggermente e con la minima sensazione di dolore, o la mano o il piede, senza che ciò sia causato da alcuna colpa precedente dal medesimo commessa.

« VI. Le cose amabili, di riposo e di godimento le suddividono, in nascite de' viventi, amabili e gioconde; o in altri godimenti, riposi e beni annessi a tali nascite. Nel medesimo modo le cose penose, di travaglio e moleste, le suddividono in nascite de viventi, penose, di travaglio e moleste: e in altre pene, travagli e molestie a tali nascite annesse.

« VII. Nel medesimo modo le opere de' viventi, si le buone, come le cattive, le suddividono in opere buone causative d'alcun bene e riposo in alcuna delle nascite seguenti, o buona o mala, che ella sia; e parimente in opere male, causative d'alcuna nascita penosa, e in opere male causative si d'alcun travaglio, pena o molestia in alcuna delle nascite seguenti, o buona o mala che ella sia.

« VIII. Le nascite amabili e di riposo, e che per essi sono frutto di opere buone, le dividono in tre classi, cioè: in nascer Lhà, o sia in uno stato di gran felicità e piaceri, ma terminabili e caduchi; in nascere Lha-ma-in, o sia in stato di mezzo tra lo stato d'uomo e lo stato di Lhà;[1] e finalmente in nascer uomo.

« IX. Le nascite penose di travaglio e moleste, le dividono parimente in altre tre classi o specie, cioè: in nascere animal bruto; in nascere Itaà,[2] il che poi spiegherò; e in nascere all'Inferno.

« X. Lo stato di Lha le suddividono in moltissime classi, le quali però le riconducono a tre classi primarie, cioè: in Dopeè-Lhà, che vuol dire Dei temporali de' piaceri; in Zun-io-Lhà, che vuol dire Dei temporali che hanno corpo; e in Zun-me-Lhà,[3] che vuol dire Dei temporali che non hanno corpo. Quanto a' Lhà della prima classe, dicono che sono in uno stato felicissimo, in grande abbondanza di ricchezze, e immersi in ogni sorta di piaceri. Stimano che i loro corpi siano adornati d'una estrema bellezza, sommamente delicati, e dotati d'una gran luce, e d'una grandissima agilità; ma non però d'impassibilità, nè d'immortalità. Ammettono fra di essi il maritaggio, la generazione e la moltiplicazione. Affermano che la loro vita è di una lunghissima durata di molti secoli. Ma tanti beni, godimenti e piaceri, non li fanno esenti da' travagli; anzi a molte sven-

[1] Lha equivalente al scr. Deva; Lha - ma - yin ad scr. Asura.

[2] Yi - dvags parī a scr. Preta.

[3] Sono i Lha, che abitano i tre Devalōka, Lha - yul: 'Dod - pa uguale al scr. Kāmadātu; gZugs - chen ossia in scr. Rūpadātu; gZugs - med per contro in scr. Arūpadātu.

ture, dolori e disgrazie li suppongono esposti; principalmente a un estremo dolore, che in essi proviene dal vedere in fine giungere il termine della loro felicità, e in dover passare da uno stato sì giocondo allo stato d'animal bruto, o d'Itaà, o all'inferno. Parimente come lor gran travaglio e miseria rappresentano il predominio e prepotenza, che i Lhà di maggiore stato e grandezza, esercitano verso gli altri d'inferior merito e dignità.

« Affermano che dopo esser i Lhà vivuti in quello stato lunghissima età, e per molti secoli, avvicinandosi il fine, compariscono in essi cinque segni, e prognostici della prossima morte. Il primo segno, o prognostico, è il discadere in tutto il loro corpo il colore bellissimo, che sino allora avevano avuto, e cangiarsi in color pallido e disgradevole. Il secondo segno è un insolita inquietudine, che esperimentano sì nello stare a sedere, come nel porsi a giacere, ancorchè sia sopra morbidissimi strati e agiatissimi letti. Il terzo segno è l'appassirsi delle collane di squisitissimi fiori, che hanno sempre pendenti dal collo, il quarto è il comparire alcune macchie ne' loro delicatissimi abiti, che essendo sempre restati nettissimi e nitidissimi, cominciano in fine a comparire contaminati da alcun sudiciume. Il quinto e ultimo prognostico, è l'uscire dal loro corpo un sudore sino allora non mai comparso.

« Un tale stato l'ammettono come premio di varie virtù, e specialmente in premio delle limosine. In tale stato ammettono la capacità di fare delle opere buone e meritorie, o di fare altresì delle opere peccaminose; anzi lo rappresentano come molto predominato dalle passioni.

« Quanto poi a gli Dei temporali che hanno corpo, e ai Lhà che non ne hanno, ancorchè non siano soggetti a tanti travagli, come i Lhà della prima classe, con tutto ciò ammettono in tali stati un'estrema miseria, che è di dovere in fine discadere dalla felicità, e andare a rinascere o in istato di bruto, o di Itaà, o all'inferno. Ammettono però in questi stati una totale incapacità di far del bene. La loro felicità consiste solamente in vivere lunghissimi secoli, e in godere una dolcissima e non mai interrotta astrazione di mente, o estasi soavissima. Questi due stati gli ammettono in premio della seria applicazione e esercizio della meditazione e contemplazione.

« Per intendere il luogo in cui stabiliscono la dimora e stato di tutti i Lhà, compresi nelle sopradette tre classi primiarie, conviene sapere il sistema, che si figurano circa la forma e positura del mondo. Dicono dunque, non essere questo nostro mondo terraqueo di figura rotonda a maniera di globo, ma piano e piatto, e a maniera di circolo. Nel mezzo, e come per centro d'un tal circolo, stabiliscono un grande, altissimo e sterminato monte, che chiamano Rirab-cienbò.[1]

[1] Ri-rab, Ri-rab-lhun-pa, o Ri-rab-chhen-pa, il Monte Meru.

Attorno a questo monte, ma da esso separata, stabiliscono la parte principale, più ampia e più nobile della terra, che chiamano Zambuling,[1] che viene ad esser l'Asia, e il centro o mezzo dello Zambuling lo prefiggono in un luogo che si chiama Torcè-ten,[2] che conforme lo descrivono viene a corrispondere a Bennares, luogo molto famoso nell'Indostano, o vogliam dire nell'Impero del Mogol. Sotto il detto Torcè-ten a linea perpendicolare, ma molto profondamente remoto, ammettono il primo Inferno; e successivamente a linea perpendicolare, e con proporzionate distanze altri molti inferni. Il sopradetto Zambuling, o sia parte principale della terra, dicono essere circondato, da sette spaziosissimi mari, de' quali ciascuno ha la figura circolare. Nel primo di questi sette mari affermano ritrovarsi quattro altre parti meno principali della terra, che sono quattro grandi e vaste isole, la prima delle quali è posta a Nord del Zambuling, la seconda a mezzogiorno, la terza a levante, e la quarta a occidente. I sette mari li spacciano fra di sè differenti nel sapore e nel colore, come salato, dolce, di latte e simili. Quanto al Zambuling, dicono essere la parte del mondo, in cui nascono gli uomini di maggior virtù, e che nelle trasmigrazioni antecedenti avevano accumulato maggiori meriti, in cui sono sempre fioriti li Ciangiub sembaa e i Sanghie e i legislatori. Nell'isola di Nord affermano non esservi alcuna religione, nè alcuna capacità di far del bene; e là nascere gli uomini d'inferior merito. Nelle altre tre isole ammettono mistura d'uomini, più o meno meritevoli; non però d'uomini arrivati a gradi principali e supremi della santità. Finalmente nel sopradetto gran monte Ri-rab-cienbò, stabiliscono, diversi gradi più o meno cospicui.

« Il moto e il giro del sole, della luna e delle stelle, non l'ammettono nel cielo, ma intorno al monte Ri-rab-cienbò; e lo spazio di ventiquattro ore vogliono che sia lo spazio, in cui il sole fa un intero giro intorno al medesimo monte. Finalmente ancorchè giudichino i Thibettani, che lo stato di Lhà sia premio della virtù, e che sia beato e ripieno di piaceri e di beni, più che lo stato degli uomini, e ancorchè affermino, che siano rispettabili e venerabili dagli uomini, con tutto ciò lo stimano altresì soggetto a vari travagli, come abbiamo detto, specialmente all'invidia dei Lha-ma-in, cioè de' semidei, e oltre di ciò sostengono che i Lhà siano assolutamente, quanto al loro stato, inferiori allo stato degli uomini; in quanto nello stato dell'uomo, vogliono che sia più facile il potere arrivare al fine dei travagli, e al supremo grado della santità: e lo stato di Lhà, a causa delle gran passioni, e per altri impedimenti, lo stimano incompati-

[1] 'Dsam - bu - gling, è la traduzione del sanscrito G'ambu dvīpa.

[2] rDo - rdse - gdse, pari al scr. Vagrasāna o Bōdhimaṇḍa.

bile col potere arrivare a scampare dal gran mare delle trasmigrazioni, e al conseguimento dell'eterna felicità.

« XI. Lo stato di Lha-mà-in, cioè de' semidei, ancorchè lo stimino premio della virtù, e ripieno di gran beni e piaceri, dicono però essere soggetto a molti travagli, particolarmente a causa dell'innata invidia verso i Lhà, e continue guerre contro di essi. Lo stimano altresì incompatibile, col potere in esso arrivare al termine de' travagli, che seco porta il giro, e infinito corso delle trasmigrazioni, e col potere arrivare al porto dell'eterna salute. Anzi affermano che un tale stato reca seco il cader di poi, e il passar allo stato di dannazione, e l'andare a rinascere o bruto o Itaa o nell'inferno. La loro dimora la stabiliscono nel sopradetto monte Ri-rab-cienbò, e nell'aria.

« XII. Lo stato dell'uomo ancorchè lo stimino premio delle opere buone e di virtù, con tutto ciò, per salvar l'inegualità degli stati degli uomini, nobili o ignobili, ricchi o poveri, sani o malati, ricorrono alla suddivisione che sopra ho riferita nel numero sesto e nel numero settimo. Oltre di ciò, sebbene siano d'opinione, che lo stato dell'uomo assolutamente sia migliore di tutti gli altri, per la maggior comodità che in esso vi è di potere arrivare al fine delle trasmigrazioni, alla più consumata santità, e all'eterna beatitudine, non di meno tra gli uomini stessi ammettono alcuni stati con ciò incompatibili come poco appresso dirò nel numero sedicesimo.

« XIII. Affermando essi, che il nascere animale bruto, sia pena e gastigo de' peccati antecedenti, ammettono nelle bestie la medesima specie d'anima, che negli uomini: spirituale, ragionevole, capace di sua natura di bene e di male morale, secondo essi eterna a parte ante, immortale e capace dell'eterna salute e felicità. Nello stato però, in cui attualmente si trovano unite al corpo d'una bestia, non l'ammettono in atto capace di ciò.

« XIV. Per Itaà intendono una certa specie di viventi, i quali hanno una bocca molto piccola e stretta, come appunto l'apertura d'un ago; il loro collo è largo, e lunghissimo; da' loro occhi escono certi spiriti pestiferi e ignei, che il tutto disseccano; il loro ventre infine e sterminatamente grande. Hanno il loro re, che si chiama Scingè,[1] e tutti dimorano ordinariamente vicino al di lui palazzo. Il luogo a tali viventi destinato dicono essere cinquecento leghe sotto il Zambuling. I travagli e pene che patiscono dicono essere acerbissime, e specialmente le seguenti: una continua e somma fame, e

1 gShing - rdze, l'indico Yama.

una penosissima sete è il principale loro tormento. La loro pelle e la carne del loro corpo è arida e adusta, a guisa d'un tizzone mezzo bruciato, e di poi spento. I loro capelli sono ispidi, la bocca in estremo arida, e la lingua a guisa de' cani sommamente stracchi e assetati. Per sollevare la loro sete, corrono ansiosi e affannati verso le sorgenti e verso gli stagni d'acqua. Appena giunti alle sospirate acque, nel tempo medesimo che steso con tutta l'avidità il collo, stanno quasi in punto di bere, talora fattisi innanzi altri viventi armati di spade e lance, spietatamente li impediscono, e impetuosamente li respingono; talora l'acqua convertendosi in sangue, in schifosa marcia e in altre stomachevolissime immondezze, è loro cagione di tal nausea e avversione, che non possono indursi a berla; e talvolta ancora degli spiriti velenosi e pestiferi, e dal fuoco e fiamme, che escono da' loro occhi e dalla loro bocca, restano affatto disseccate le acque, resta delusa la loro avidità di bere, e più che mai si accresce il tormento della sete. Che se per trovar rimedio e sollievo alla loro fame, corrono in qua e in là in cerca d'alcuna cosa da mangiare, o dopo l' intollerabil pena d'una lunga stanchezza, non possono trovare alcuna cosa da ristorarsi; o quand'anche la trovino o resta in un subito abbruciata da improvvise fiamme; o convertendosi in immondezze, non possono in modo veruno mangiarla.

« XV. Quanto all' Inferno,[1] primieramente non ne ammettono uno solo, ma bensì otto tra loro distinti. Dicono che perpendicolarmente sotto al detto Torcè-ten (rDo·rJe·gdan=Bōdhimaṇḍa), in distanza di trentaduemila leghe, vi è il primo inferno, che chiamano Jang-soo (Yang·sos, = Sañjīva), cioè l' Inferno del continuo morire e del continuo rinascere a nuovi tormenti e a nuove morti; e che in distanza di quattro in quattro mila leghe, l'uno perpendicolarmente sotto l'altro, ve ne siano altri sette.

« Tutti i sopradetti inferni li riducono a quattro classi principali, le quali sono:

I. Gnee-va-ccenbo (dMyal·ba·chhen·po) cioè: Il grande inferno;

II. Gḥe-khornee-Gnee-va (Nye·'khor·dMyal·ba), cioè l' Inferno più prossimo al Grande inferno;

III. Trang-nee-Gnee-va (Grang·nas·dMyal·ba), cioè l' Inferno del freddo;

IV. Gni-zze-Gnee-va (Nye·tshe·nas·dMyal·va), che vuol dire Inferno di breve durata.

[1] L' inferno è detto da' Tibetani dMyal·ba (che il D. pronunzia Gnee-va), ed anche dMyal·khams, «Luogo di tormento» (scr. Naraka).

« Gl' inferni che appartengono alla prima classe sono otto, come è detto di sopra, e portano i nomi seguenti:

1. Jang-soo (Yang·sos = Sañjīva);
2. Thik-na (Thig·nas = Kâlasūtra);
3. Tuu-rigion (bsDus·'joms = Samghāta);
4. Gnu-n-bò (Ngu·'bod = Rāurana);
5. Gnu-n-bò-ccen-bo (Ngu·'bod·chhen·po = Mahā rāuravana);
6. Zza-va (Tsha·ba = Tāpana);
7. Raodù-zza-va (Rab·tu·tsha·ha = Pratāpana);
8. Narmè (mNar·med = Avīći) ».

Il Desideri si diffonde a dipingere al vivo i varii spaventevoli tormenti che soffrono i dannati, i quali abitano gli otto gironi di questo primo ordine d'inferni; e vi si diffonde con una tale prolissità, da rendere superfluo, pel nostro fine, le pagine, che egli v' impiega. Gli altri tre ordini d'inferni sono descritti da lui invece assai brevemente.

Il secondo ordine è composto come di tante quadruplici anticamere alle quattro entrature, che sono ad ognuno degli otto gironi infernali, di sopra menzionati.

Il terzo è composto di altri otto inferni; ne' quali i dannati soffrono tormenti dovuti a svariatissime maniere di pene cagionate dal freddo. Queste pene il Desideri non le specifica, come ha fatto per le pene del fuoco, che i peccatori soffrono negli altri otto già nominati.

Il quarto e ultimo ordine d' inferni, circuisce tutto questo orribile mondo di dolore e di gastigo, e gli forma come una cintura, che lo separa dal restante della terra.

« XVI. Ammettono i Tibettani quattro specie naturali di nascite de' viventi: La prima è il nascere ex semine, o come essi dicono ex ventre; la seconda è nascere ex ovo; la terza è il nascere ex putri. La quarta poi è un modo di nascere, che chiamano Zuu-te-kievà, (rDsus·te·skye·ba) che vuol dire non nascere in nessuno dei sopradetti modi; ma nascere invece in guisa soprannaturale e come miracolosa: per esempio da un fiore nasce un uomo; del che apportano varii esempii e favole; o nascere senza veruna causa efficiente, ma soltanto per virtù ed effetto della causa morale, che sono le

opere passate; quale è appresso di essi la nascita degli Itaà, o la nascita de' viventi di ciascuno de' suddetti inferni.[1]

« XVII. Avendo diviso le nascite di tutti i viventi nei menzionati sei modi,[2] che da loro sono frequentemente chiamati « Sei mondi », vogliono che in queste sei specie di nascite vi siano otto qualità di viventi, incapaci di poter conseguire la salute, e di potere scampar dal rinascere in alcuno stato di dannazione. Tali otto qualità di viventi sono i Lhà di ciascuna delle tre spiegate classi, gli animali bruti, gl'Itaà, i dannati dell'inferno e finalmente, tra gli uomini, tutti quegli che nascono nella sopradetta isola posta a nord, in quanto in essa, dicono, non vi è alcuna legge o religione, e neppure la minima cognizione d'alcun legislatore; e, nelle altre parti del mondo, tutti quegli uomini, che a nativitate sono sordi e muti, non potendo perciò ricevere alcuna istruzione religiosa e morale.

« XVIII. Oltre a' sopradetti stati de' viventi, ciascuno dei quali è condizione di frutto, come dicono, cioè è frutto delle opere passate, compiute durante le trasmigrazioni anteriori, ammettono uno stato di mezzo, che chiamano Partò,[3] che è lo stato intermedio tra la morte antecedente e la nascita susseguente. Un tale stato intermedio, vogliono che comunemente e più d'ordinario duri per lo spazio di sette giorni. Separato che sia l'anima per mezzo della morte dal corpo, passa nello stato del Partò. In tale stato l'anima soffre varii tormenti, piuttosto formati nella fantasia, che reali e sensibili; e ciò principalmente in pena dell'amor proprio e dell'attaccamento che ebbe al corpo. In tale stato, vogliono che l'anima abbia cognizione e del corpo da cui è restata separata, e della nascita, che in breve deve andare a trovare. Le anime che devono passare a uno de' tre stati, che sono premio di virtù, cioè di Lhà o di Lha-ma-in o di uomo, affermano essi che nel Partò si ritrovano in mezzo a una luce non ben chiara, come sarebbe la luce dell'aurora; e al contrario le anime che devono nascere in uno de' tre stati di dannazione, cioè o di bruto o di Itaà o nell'inferno, si trovano tra le tenebre, come in mezzo a una tristissima e dannosissima notte. Non ostante che il tempo assegnato per lo stato di Partò, sia, come ho detto dello spazio, di

[1] Questi quattro modi di nascere (C'atur yōni) sono dai Tibetani indicati con le espressioni seguenti: nNgal-nas-skyes-pa, « Nati dall'utero », come i mammiferi; sGong-las-skye-ba, « Nati dall'uova », come gli uccelli; Drod-gsher-las-skye-ba, « Nati dal caldo umido », come i pesci; rDsus-te-skye-ba, « Nati per trasformazione », come gl'insetti. Quest'ultimo è anche stimato un modo miracoloso, col quale vengono sulla terra oppursia nascono nel Cielo chiamato Tuṣita, i Bōdhisattva.

[2] Si riferisce qui alle sei forme di esistenze menzionate più sopra a' paragrafi VIII e IX di questo capitolo.

[3] Bar-ma-do ovvero Bar-do, indica il periodo tra la morte e la rigenerazione, durante il quale, lo spirito del defunto cerca ansioso di entrare in un' nuovo corpo e rincasarsi.

sette giorni; con tutto ciò dicono, che se prima di compirsi tale spazio, nella specie de' viventi, tra' quali deve l'anima passare a rinascere, occorra alcuna generazione d'alcun corpo, possa l'anima nel medesimo istante unirsi al medesimo, ed informarlo; e se nello spazio di que' sette giorni nella specie de' viventi, tra' quali deve l'anima passare a rinascere, non occorra alcuna generazione d'alcun corpo, almeno proporzionato a' meriti e a' demeriti di tale anima in particolare, resti il di lei Partò per altri giorni prolungato. Venuto che sia il tempo della generazione, da cui deve dipendere la nuova nascita, l'anima, lasciando il luogo dove trovò il suo Partò, va al luogo della generazione; con questa differenza, che se deve rinascere in uno de' tre stati, che sono premio della virtù, va a detto luogo molto allegramente e con molta festa; e se deve rinascere in alcuno de' tre stati di dannazione, va al detto luogo come strascinata a forza, con repugnanza e tristezza, fra urli, gemiti e lamenti. Arrivata al luogo della generazione, o sia della sua concezione, ella vede chiaramente il padre e la madre, da' quali deve rinascere, e ha una piena cognizione di quel che succede. Assegnando essi il luogo destinato e prefisso a ciascuno dei sei stati di frutto, quanto allo stato del Partò, non ho trovato in alcun autore verun luogo assegnato e prefisso.

« In sentenza de' Thibettani, ancorchè nella formazione del corpo vi siano molti gradi, come di prima massa d'embrione, di principio d'embrione, d'embrione semplice, di principio d'organismo ecc., con tutto ciò l'animazione del corpo non l'ammettono, come noi, allorchè sia l'embrione arrivato a una sufficiente organizzazione; ma affermano che l'animazione si fa nell' istante medesimo della concezione, e che in tale istante l'anima passa a animare la materia, che in loro sentenza, sì il padre come la madre somministrano ugualmente alla concezione del corpo. [1]

« XX. Oltre l'ammettere, che ciascun vivente in particolare, dopo la sua morte, o sia la di lui anima, sì nello stato del Partò, intermediario tra la morte precedente e la sua nascita futura, e sì nello stato in cui si va formando il di lui corpo, sino alla sua formal nascita, abbia cognizione della sua vita passata, e delle opere per le quali meritò la sua nascita seguente, e suoi beni o mali ad essa annessi; e parimenti, che abbia cognizione de' suoi parenti, da' quali deve rinascere, e del modo, tempo e luogo, con cui e in cui vien concepito; ammettono ancora che abbia un' intera, chiara e distinta notizia e cognizione di tutto il suo stato, in cui si trova nel tempo che si forma, si organizza, cresce e si perfeziona il suo corpo, sino alla sua formale e attual nascita, in cui ritorna al mondo. Nell'attual nascita il vivente perde affatto ogni reminiscenza e cognizione di tutto il passato.

[1] Nel MS. manca il paragrafo XIX.

« XXI. Con tutto ciò affermano, che da questa legge e imperfezione di perdere nell'atto del nascere ogni reminiscenza e cognizione di tutto il passato, siano esenti i Lamà, che rinascono di propria elezione, e i Ciangiub-sen-baa (Bōdhisattva). E con ciò salvano il parlare, che fanno i detti Lamà nella loro prima infanzia e fanciullezza, dicendo che prima erano il tale Lamà morto nel tale e tal tempo, e altre cose simili. Aggiungono, che dalla detta legge e imperfezione, molto più sono esenti i gran Ciangiub-sem-baa (Bōdhisattva) e i Sanghieē (Buddha) come di già arrivati a una piena e perfetta ogniscienza. In vigor di ciò, nelle Vite (o per meglio dire nelle favole), che scrivono di persone da loro tenute per tali, e specialmente nella vita del loro legislatore Sciacchià-Thubbà (Shā.kya-thub-pa, Çâkyamuni), introducono il medesimo a ridire un'infinità di altre nascite antecedenti, sì sue proprie come ancora di molti altri, e di molte cose, particolarità e incontri in esse avvenuti.

« XXII. Non ostante che ammettano, che i tre stati di Lha, di Lha-ma-in, e di uomo, siano Stati di premio della virtù e delle opere buone, o, come ho detto, siano Stati di frutto; con tutto ciò non li riconoscono come Stati di termine. Primieramente, perchè insieme sono stati, com'essi li chiamano, di materia: cioè di merito e di demerito; secondariamente, perchè non ostante che siano premio di virtù, sono però premio di quelle virtù, che chiamano Sacēe, e non di quelle virtù, che chiamano Sà-mè.[1] Per virtù Sacēe (Sa-chhen) intendono virtù di merito limitato, e che non ostante l'esser virtù, sono mescolate di passioni, e procedono da passioni, in quanto son fatte con la mira di trovare, in premio d'esse, beni temporali, caduchi e confacevoli alle nostre passioni; per virtù Sà-mè (Sa-med), intendono virtù di merito infinito e illimitato, e virtù affatto defecate da ogni sorte di passioni. In terzo luogo, non riconoscono i detti tre stati per Stati di termine, perchè quantunque siano Stati da trovare in essi beni, riposi e godimenti in premio delle virtù esercitate in altre trasmigrazioni antecedenti, con tutto ciò tali beni sono mescolati di molte pene, travagli e molestie; e in quarto luogo finalmente, la ragione fondamentale di non riconoscere tali stati per istati di termine, è perchè non ostante che siano Stati di premio della virtù, di beni, di riposi, di godimenti; tali beni, riposi e godimenti, se attentamente si considerano, non sono di propria natura tali, ma solamente nella nostra opinione: anzi di propria lor natura altro non sono che mali e travagli.

« XXIII. Non ammettono i Thibettani la trasmigrazione delle anime in piante, e in cose puramente vegetabili: conforme ammet-

[1] Sa-chhen, l'orbe terrestre, tutto ciò che è mondano; Sa-med, non terrestre, non mondano.

tono varii, anzi la più gran parte degli altri gentili dell'Asia. Vero è che, talvolta si vedrà tra essi usar venerazione verso alcun albero, fare avanti di esso adorazioni e sagrifizii, ma ciò non proviene perchè stimino sia avvenuta in esso alcuna trasmigrazione, ma solamente vi suppongo la presenza temporanea d'alcuni Lhà o d'alcuni Lha-ma-in.

« XXIV. Affermano, che avendo ciascun vivente avuto, ed essendo per avere innumerabili infinite nascite, in tutte, quanto all'individualità e personale ecceità, non sia sempre il medesimo; ma sia sempre il medesimo quanto all'istessa, specifica, indistinta, identica e numerica natura ed essenza. E d'una tal formalità si servono specialmente per salvare, come, non essendo la medesima personale ecceità, si ricordi del passato e delle precedenti trasmigrazioni.

« XXV. Oltre i sopradetti stati di frutto, e il sopradetto stato intermedio, ammettono uno stato di termine. Non ostante che le nascite di ciascun vivente non abbiano ngua-thà[1] (sNga·dus), cioè limite, o principio a parte ante; hanno però cci-thà[2] (Phyi·dus), cioè limite e fine a parte post. Non vi è alcun vivente, per minimo e infimo che sia, il quale non abbia la possibilità di arrivare al termine di tutti i travagli e di tutte le trasmigrazioni. Per giungervi, è necessario giungere alla fine de' peccati e de' difetti, e ad estirpare sin delle più profonde radici tutte le passioni. Arrivato che alcun vivente sia a ciò, egli ha conseguito lo stato di Thameè-khienbà,[3] e per conseguenza è pervenuto allo stato di Sanghiëê (Buddha).

« XXVI. Non ammettono che qualsivoglia peccato estingua il merito delle loro buone opere, e delle virtù esercitate, ma tal forza l'attribuiscono al solo peccato della collera, grandemente peccaminoso. Per estinguere il reato della colpa, dicono, che quantunque le virtù, che sono Sa-cêe e la penitenza abbiano efficacia di diminuirlo, non possono giammai arrivare ad estinguerlo; e che per ciò, per quanto di tali virtù, e per quanto gravi e lunghe penitenze, la persona faccia; non può evitare di trovare il gastigo de' suoi peccati in altre trasmigrazioni susseguenti. Aggiungono però, che non per questo è inutile la penitenza, perchè quantunque non abbia forza di evitare il gastigo, ha nondimeno la virtù di mitigarlo, e abbreviarlo. La virtù Sà-mê, specialmente la virtù, per cui taluno diventa Cangiub-sem-baa, (Bōdhisattva) e si consacra a procurare la salute degli altri, estingue affatto e sin dalle radici, tutti i peccati antecedenti, per quanto gravi siano, e tutto affatto il loro reato.

[1] sNga, ossia il tempo passato.

[2] Phyis, (pronunciato Chis), che vuol dire il tempo futuro.

[3] mThaḥ · med · mKhyen · pa, che significa Conoscente all'infinito.

« XXVII. Essendo la vita di ciascun vivente mescolata di virtù e di peccati, di bene e di male, in ordine a trovare dopo la sua morte, o alcuna nascita che sia premio della virtù, a alcuna che sia gastigo de' peccati; primieramente stabiliscono una divisione di opere sì buone come cattive, talune delle quali esigono di trovare il loro frutto nella prima trasmigrazione immediatamente dopo la morte, altre nella seconda, altre nella terza, e altre non prima, ma dopo la terza, o immediatamente o mediatamente dopo di essa. Oltre di ciò stabiliscono un' altra divisione, e dicono, che se qualche opera virtuosa fu più intensa e più efficace, che qualsivoglia de' peccati da taluno commessi, prima troverà una buona nascita a quella corrispondente, e di poi le nascite corrispondenti a' peccati; e se in ugual grado e forza furono le virtù e i peccati, bisogna attendere in qual di queste opere fu maggiormente abituato; e che prima riceverà il frutto di queste, e di poi delle altre. Se in questo genere ancora non vi sia disparità, bisogna attendere all' ultima delle sue opere nell'estremo della sua vita. Se questa fu di virtù, prima riceverà il premio di essa, e di poi il gastigo delle altre, e viceversa.

« XXVIII. Dividono le virtù, non infinite ma limitate, in gravi, in suo genere, e in leggere; e altresì i peccati, in gravi e leggieri. Oltre di ciò in opere sì buone come cattive, complete in suo genere, e in opere in suo genere incomplete, come sarebbe o a causa di piena avvertenza, o per causa d'alcuna forza estrinseca, o altro. Le prime dell'una e dell'altra classe, o siano buone o siano peccaminose, causano alcun' altra nascita, o buona o cattiva; le seconde dell' una e dell'altra classe, o buone o peccaminose che siano, meritano non alcuna nascita in sè, ma o alcun bene o alcun male in alcuna altra nascita susseguente.

« XXIX. Dividono ancora le opere, sì buone come cattive, in altre due classi, cioè di virtù e peccati che trovano il loro frutto nella medesima nascita, in cui sono esercitate, e prima di morire; e di virtù e peccati, che trovano il loro premio o gastigo, non in quella medesima vita in cui furono compiuti, ma in altre nascite susseguenti.

« XXX. Finalmente affermano, che nel numero infinito de' viventi, che sono stati, sono e saranno, ancorchè infiniti siano quelli, che si trovano in questi giri e rigiri, e in questo gran mare senza fondo (come essi parlano) di trasmigrazioni; con tutto ciò alcuni sono già arrivati al termine di esse, allo stato di Sanghieè, e all'eterna felicità. Costoro diventano l'oggetto di adorazione e di refugio di tutti i viventi, e sono quelli che unicamente possono aiutarli.

« Questo è in breve il sistema della metempsicosi, o trasmigrazione dell'anime, conforme l'ammettono e la credono i Thibettani ».

VI.

Oggetti del Culto in generale (Buddha, Dharma e Saṅgha)

« Tra i molti e innumerevoli oggetti di venerazione, d'invocazione e di culto, che i Thibettani riveriscono e adorano, non ve n'è alcuno, che non si riduca a questo genere supremo Kòn-cciòâ,[1] e che non si riduca a una delle tre classi, che in tal genere si contengono, che sono: 1. Sang-hiee-Kòn-cciòâ; 2. Cciòô-Kon-cciòâ; 3. Ke-n-dun-Kòn-cciòâ.[2] Spiegando dunque ciascuna di queste tre specie in particolare, resteranno nel medesimo tempo dichiarate le qualità, eccellenze e perfezioni, che quelle idolatre genti riconoscono negli oggetti da loro invocati, e adorati.

« Primieramente dunque, in questi tre termini sopradetti non intendono i Thibettani (come a prima vista pare, e ha dato occasione a molti d'errare, e di prendere un grande equivoco), non intendono, dico, tre soggetti particolari, fra di sè distinti, e tutti convenienti in un medesimo essere di Kon-ccioâ (dKon·mchhog), o per meglio dire, a quali attribuiscono questo onorifico e specioso titolo di Kon-cciòâ. Questo titolo è composto di due parole, o termini Thibettani: cioè Kon (dKon·po) o veramente Kong-bo (poichè il costume di quella lingua è di troncare le parole nella composizione, si per maggior brevità, come principalmente per evitare la cacofonia, e miglior suono della dizione) e dall'altro termine Cciòâ·(mchhog). La parola Kong-boo, in quella lingua significa cosa rara, cosa cara, e cosa di grandissimo prezzo: la parola Cciòâ significa cosa eccellente, cosa perfetta, cosa suprema. Da ciò può ognuno comprendere, che in quella guisa che noi altri per esprimere la grandezza di Dio, con cui supera tutte le cose, ci serviamo di questo termine altissimo, più adatto alla nostra debole capacità, che a spiegare la di lui infinita grandezza; così li Thibettani, per esprimere l'eccellenza, e la grandezza, che si figurano negli oggetti, che si contengono ne' detti tre complessi, si servono di questo termine Kon-cciòâ; cioè preziosissimo, e perfettissimo. (f. 154).

« In quel primo termine Sang-ghieè-Kon-ccioâ (Sangs·rgyas·dkon·mchhog), intendono il complesso di tutti i Sang-ghie, cioè di tutti quelli, che in loro opinione, essendo ab aeterno,

[1] dKon·mchhog = Ratna, che significa ciò che è prezioso.

[2] 1. Sangs·rgyas, Buddha; 2. Chhos, Dharma; 3. dGe·'dun, Saṅgha; a' quali termini delle triade buddhista, va aggiunto l'epiteto di dKno·mchhog (nel Desideri, Koncioa), ovverosia Prezioso.

e per infiniti innumerabili volte passati per tutti i tre sopradetti stati di gastigo de' peccati de' viventi, ed essendo per una infinita serie di secoli stati agitati tra li flutti travagliosi e procellosi del grande, immenso e quasi interminabile mare della metempsicosi e d'infinite trasmigrazioni, finalmente scorrendo per i sopra spiegati gradi, che secondo la loro credenza servono di scala per condurre alla salute, alla perfezione, alla santità, alla beatitudine; scampati finalmente da tutti i travagli, ed arrivati al grado, e perfezione di Ciangiub-sem-baa, per moltissimi altri secoli, di propria elezione tornando successivamente infinite volte a incarnarsi, in qualità d'uomo, restano in questo mondo; e dando regole adattate per ritirare li viventi dal male, e guidarli al bene, fattisi legislatori, maestri e guide della salute, finalmente lasciano questo mondo, e depurati sì da ogni imperfezione morale, come da tutte le penalità e fiacchezze di questa terra, arrivano all'eterno riposo, indefettibile felicità e incommutabile beatitudine, propria di tali Sanghiee. Questi dunque, che i Thibettani chiamano Sang-ghiee-Kon-ccioâ, e che sono appresso di essi il primario e legittimo oggetto d'invocazione e di adorazione, non sono riconosciuti per Dei, che di lor natura abbiano alcun dominio, e supremazia sul mondo; ma sono riconosciuti di lor natura per semplici viventi, che ab aeterno e per infiniti secoli di secoli, forono in tutto uguali a tutti i più miserabili viventi, anche a' bruti animali della terra e a' dannati dell'inferno, e furono estremamente bisognosi dell'aiuto, e protezione di altri Sang-ghiee antecedenti; e che finalmente, a forza d'infiniti, insoffribilissimi tormenti, e della propria industria, essendosi mondati da tutti li peccati e da tutte le passioni, arrivarono finalmente allo stato di santi e di sempre beati. Tutta dunque la ragione, motivo e fondamento che hanno di venerarli, e d'invocarli, altro non è, che tali Sang-ghiee-Kon-ccioâ, come già liberi affatto da' travagli, e arrivati al possesso de' veri beni, sappiano e possano aiutare i viventi a sbarazzarsi, e scampare da' travagli, e pervenire ancora essi al godimento sì de' temporali, come ancora degli eterni beni; e non solamente possano e sappiano, ma oltre di ciò, in vigore della gran compassione verso di tutti i viventi, che come regina di tutte le altre virtù, e mezzo più efficace per arrivare alla santità, conseguiro in eroico e perfettissimo grado, si adoperino in aiutarli, ed effettivamente riuscir loro giovevoli. Così trattando espressamente ne' loro libri de' motivi, per i quali i Sang-ghiee-Kon-ccioâ sono degni d'invocazione, enumerano i seguenti: primo esser essi di già liberi e scampati da tutti i travagli; secondo saper essi i mezzi e modi di poter condurre gli altri, e liberarli da' mali; e terzo, finalmente aver essi una compassione uguale, imparzialmente indifferente verso tutti, per aiutarli, ed efficacemente soccorrerli.

« Oltre di ciò, in sentenza de' Thibettani, e secondo l'espresso, ripetuto e molto insinuato insegnamento del loro legislatore, non vi è verun vivente, per piccolo e vilissimo verme che sia, il quale non sia per arrivare allo stato e santità di Sang-ghiee-Kon-ccioa, che essi adorano e invocano senza veruna differenza e disugualità tra' medesimi. Ciò supposto come indubitabile, non può dirsi che stimino, nè in fatti stimano, i Thibettani, che tutti affatto i viventi, senza eccettuarne veruno, siano per arrivare alla divinità: e dall'altra parte non riconoscono nessuna cosa per più sublime e più superfina de' Sang-ghiee-Kon-ccioa, nè a loro uguale in dignità. Dunque convien forzosamente dire, che ancorchè riconoscano i Sang-ghiee-Kon-ccioa come oggetti d'invocazione e di adorazione, non per questo riconoscono in essi alcuna divinità. Dunque convien dire innegabilmente, che non ammettano in modo veruno alcuna divinità.

« Vero è però, che quantunque non riconoscano ne' Sang-ghiee-Kon-ccioa alcun Dio, ciò non ostante il modo, che nella loro religione vien prescritto d'invocarli e di adorarli, è propriamente un culto quale devesi alle Divinità. Il principal modo e requisito, che propongono per degnamente invocarli e adorarli, è esercitare espressamente verso di essi le tre virtù di Fede, di Speranza e di Carità. Nell'esercizio della fede esigono il credere il merito, che i Sang-ghiee-Kon-ccioa hanno d'essere invocati e adorati: il credere le loro perfezioni; e il credere fermamente, senza punto dubitare o esitare, tutto ciò che hanno insegnato. Nell'esercizio della speranza, esigono il credere senza punta esitazione, che possono aiutare, e che in fatti verranno a soccorrere chi gl'invoca; e in una tale speranza richiedono non solamente la fermezza, che escluda ogni dubbio, ma ancora la perseveranza, che escluda ogni qualunque principio di diffidenza. Nell'esercizio della carità, esigono e la carità affettiva e la carità effettiva. La carità affettiva, con cui si amino i Sang-ghiee-Kon-ccioa per le loro perfezioni, e con cui la persona abbia affettiva compiacenza, e delle loro perfezioni e della loro felicità; la carità effettiva la ripongono principalmente nell'eseguire puntualmente tutto ciò, che i Sang-ghiee-Kon-ccioa hanno ordinato e prescritto: e di poi, nell'invocarli, e adorarli. Stabilito il fondamento dell'adorazione de' Sang-ghiee-Kon-ccioa, nell'esercizio delle dette tre virtù, per espresso esercizio della medesima propongono d'erigere tempii e statue a' medesimi: giunte le mani e poste le ginocchia in terra adorarli: con gran rispetto invocarli, e offerir loro e frequenti preghiere e copiosi sacrifizii. Questo è in breve ciò, che nella credenza de' Thibettani si contiene nel complesso di quegli oggetti, che sono significati e intesi in quel primo termine Sang-ghiee-Kon-ccioa.

« Nell' altro termine Ccioo-Kon-ccioa (Chhos-dkon-mchhog) intendono il complesso di tutte le leggi, che i Sang-ghiee, prima di lasciare il mondo hanno dato a' viventi, per condurli allo scampo de' travagli, alla salute dell'anima, e all'eterna beatitudine. Non ostante che tali leggi le riducano al medesimo genere di Kon-ccioa, in cui sono contenuti i Sang-ghiee, e che come contenuto in tal genere, le stimino oggetto di culto, di venerazione e di positiva adorazione; con tutto ciò stabiliscono questa specifica differenza, che i Sang-ghiee-Kon-ccioa devono esser venerati, invocati e adorati come oggetti, che possono o vogliono sì liberarci da' mali, come ancora farci pervenire al conseguimento de' beni; e i Ccioo-Kon-ccioa devono essere venerati e adorati non solamente come cose date a' viventi da' Sang-ghiee con tanto amore per loro vero bene e rimedio, ma ancora come mezzi efficaci, e cause morali, che per la loro forza e virtù infallibile ci fanno restar liberi e scampare da' mali, e ci fanno arrivare al conseguimento de' beni, della salute dell'anima, e dell'eterna beatitudine. Un tal culto e venerazione verso gli oggetti contenuti nel complesso, che nella loro credenza vengono significati in quel termine Ccioo-Kon-ccioa, esercitano in fatti i Thibettani: primieramente, verso tutte le leggi in generale, che s'immaginano essere da' Sang-ghiee state date a' viventi, e secondariamente, verso la legge data in particolare dal loro legislatore Sciacchia-Thubbà.

« È dunque da sapersi, che li Thibettani hanno circa centoquindici o centoventi volumi, il complesso de' quali chiamano Kñan-ghiur (bKà-'gyur), che dalla lingua antica e scientifica dell' Hendustan, che presentemente si chiama del Mogol, furono anticamente tradotti nella lingua thibettana. Tali volumi sono divisi in tre classi; la prima delle quali si chiama Do; la seconda Do-te; e la terza Ngnaâ o Mantrà.[1]

« Ne' libri della prima classe il loro legislatore più d'ogni altra cosa parla d'un infinità immensa di favole, in cui racconta un infinità di sue trasmigrazioni in ogni genere, stato e condizione, e specialmente la sua ultima venuta nel mondo in qualità di Sciacchia-Thubbà. Ne' libri della seconda classe tratta principalmente delle cose appartenenti alla sua religione, che o propone da credersi, o

[1] Sebbene il Desideri avesse studiato profondamente molti libri tibetani, non ebbe pertanto un'idea precisa della disposizione del canone sacro buddista, nel suo complesso nè nelle sue parti principali; salvo che della sua triplice spartizione, la quale nel Kangyur non è però assolutamente mantenuta. Do è Do-de (mDo. vel mDò. sde); che sono le designazioni date dal D. alle due prime parti del corpo delle scritture tibetane, indicano in vero una stessa divisione, quella cioè che comprende i Sûtra: ammeno che la prima voce Do, non sia un errore per Dul (mDul.ba), Vinaia. Ngnaa è forse Mya.ngan (per Myang.'das, Nirvâna sûtra); ma da quel che il nostro autore ne dice dopo, tratterebbesi piuttosto di quelle scritture, comprese nel Canone col nome di rGyud.

prescrive da esercitare; inculca molto l'abbandono del mondo, loda ed esalta lo stato religioso, e prescrive le regole, e tenore da osservarsi dalle persone religiose. Ne' libri della terza classe, che sono in minor numero, insegna varie superstizioni, e specialmente varie preghiere superstiziose per conseguire o questa o quell'altra cosa, o questo o quell'altro intento.

« Tutto il complesso di tali libri, contenuti in dette tre classi, riconoscono i Thibettani per Ccioo-Kon-ccioa, come Legge data dal loro legislatore Sciacchia Thubbà, che venerano e adorano come Sang-ghiee. Tutti questi libri con grandissima spesa li fanno scrivere in caratteri stampatelli e molto grandi, e molte volte con caratteri d'oro in cartoni colorati. Gli adornano riccamente e vagamente; indi formate grandi scanzie di legno intagliato, inverniciato e dorato, in tali scanzie li ripongono, e guardano ordinariamente ne' loro tempii, come in luogo più proprio e decente. Avanti a' libri fanno ardere grandi e copiose lampade, nelle quali in vece d'olio arde il butirro; e avanti a' medesimi fanno altresì ardere odorosi e copiosi profumi. Offeriscono avanti a questi, come in sacrifizio, specialmente drappi di seta, o bianca con fiorami parimente bianchi, o di varii colori. Avanti a' medesimi, come avanti alle statue de' loro Sang-ghiee e d'altri loro idoli, genuflettonsi; e giunte le mani prostrandosi a terra reverentemente gli adorano, li baciano e li pongono sopra la testa.

« Oltre di ciò tengono per fermo, che non solamente nel loro contenuto in generale, ma in ciascuna lettera ancora deve prestarsi una fede inconcussa senza neppure ammettere il minimo dubbio. Deve ciascun seguace di tal legge avere una ferma confidenza, che per mezzo delle scritture arriverà a vedersi libero da tutti i mali, e al porto beato dell'eterna, suprema beatitudine. Questo è in breve ciò, che nella credenza de' Thibettani si contiene nel complesso di tutti gli oggetti, che sono significati e intesi in quel secondo termine Ccioo-Kon-ccioa.

« Nel terzo termine Ke-n-dun-Kon-ccioa, ancorchè più ampiamente intendasi il complesso di tutti i fedeli, cioè (nella loro intelligenza) il complesso di tutti quelli, che con viva e attiva fede seguitano o la legge del loro legislatore Sciacchia-Tubbà, o alcun altra legge data da qualcheduno di quelli, che essi stimano essere Sang-ghiee-Kon-ccioa; con tutto ciò più strettamente, e più rigorosamente intendono il complesso di quelli, che in tali leggi sono arrivati a un grado molto prossimo al grado di Kiepù-ccenbò (sKyes·bu·cchen·po);[1] o sono di già arrivati al grado sublime di Ciangiub-sem-baà; o sono molto prossimi all'ultima consumazione della più avanzata santità; o sono almeno d'un merito molto raro e straordinario.

[1] Vedi a p. 17.

Anche tutti gli oggetti contenuti in questo complesso, strettamente e più rigorosamente preso, lo riducono al medesimo genere di Kon-ccioa, in cui sono contenuti i Sang-ghiee; e che, come contenuti in tal genere, li stimano oggetto di culto, di venerazione e di invocazione; pertanto assegnano questa specifica differenza, che dovendo li Sang-ghiee-Kon-ccioa, esser venerati, invocati e adorati come oggetti, che possono e vogliono tanto liberarci da' mali, quanto farci conseguire i beni anche supremi ed eterni; dovendo i Ccioo-Kon-ccioa esser venerati e adorati, come mezzi efficaci e cause morali, che per la loro forza e infallibil virtù ci fanno restar liberi e scampare da' mali, e ci fanno arrivare al conseguimento dei beni della salute dell'anima, e dell'eterna beatitudine; i Ke-n-dun-Kon-ccioa devono essere invocati e venerati come nostri compagni, mezzani e intercessori; i quali, e con la forza de' loro meriti, che ci partecipano, e con l'efficacia delle loro preghiere e intercessioni, ci aiutano e ci facilitano lo scampo da' mali, e l'acquisto dei beni, di cui il principale è l'eterna salute. In vigore d'una tal credenza venerano li Thibettani, invocano e adorano primieramente alcuni, che stimano essere Ciangiub-sem-baa, i quali sebbene non ancora arrivati alla beatitudine in compagnia de' Sang-ghiee, con tutto ciò son molto prossimi ad arrivarvi, e già sicuri dal più discadere. Secondariamente varii Lha in particolare e specificatamente, e varii altri in confuso; in terzo luogo i Lamà, guide e direttori spirituali dell'anime; e in quarto finalmente il complesso generale de' loro religiosi, come contenente in sè molte persone provette nel cammino della salute, e molto avanzate nella perfezione.

« Ai Ciangiub-sem-baa, e ai Lhà, fanno, quanto alle cerimonie, il medesimo culto, che a' Sang-ghiee; e la sola diversità consiste nella credenza di quella specifica differenza, che come ho detto, fra gli uni, e gli altri assegnano. Ai Lamà, guide e direttori spirituali, non solo passati, ma ancora presenti, e anche attualmente viventi, offeriscono sacrifizii, e fanno adorazioni; gl'invocano, guardano le statue, e innanzi di esse accendono lampade, e fanno ardere profumi, e con molta fede ne cercano e ne conservono le reliquie. Nissuna di tali maniere di culto esercitano verso i religiosi comuni; ma è però inesplicabile il rispetto e riverenza che loro usano e dimostrano: e l'unico culto verso de' medesimi è offrire, e donar loro copiose e frequenti limosine, per ottenere l'aiuto delle loro preghiere, e intercessioni. Dalla sincera e legittima spiegazione di ciò, che è significato, e da' Thibettani inteso in questo termine Ccioo-Kon-ccioa, e in quello di Ke-n-dun-Kon-ccioa, apparisce manifestamente, che negli oggetti che vi si comprendono, e sebbene li riconoscano degni di venerazione, con tutto ciò non riconoscono in essi in conto veruno alcuna divinità » (ff. 154 r.-157 v.).

VII.

Di alcuni oggetti di culto in particolare.

« Resta adesso, avendo di sopra parlato in genere degli oggetti di venerazione e d'invocazione, che si dia qui in breve qualche contezza di alcuni di tali oggetti in particolare. Alcuni di questi li riconoscono per Sang-ghie-Kon-ccioa (Sangs·rgyas·dkon·mchhog), e altri per Ke-n-dun-kon-ccioa (Dge·'dun·dkon·mchhog). Tra i primi, uno è Giam-yang ('Jam·dbyangs), e l'altro è Sciacchia-Thubbà (Shâ·kya·thub·pa), loro legislatore » (f. 161 v.).

'Jam·Dbyangs, (Manjushrì).

« Giam-yang lo riconoscono come un antico Sang-ghie (Sangs·rgyas), la di cui imagine viene rappresentata in bella figura, con alcuni rami di fiori nelle mani; e posto a sedere con le gambe incrociate. A' due fianchi stanno sempre due altre figure: cioè, dalla parte destra quella di Cen-ree-zij (Spyan·ras·gzigs), e alla sinistra quella di Torcè-pprul (Rdo·rje·sprul·pa),[1] de' quali dirò poi alcuna cosa. Di detto Giam-yang non trattano molto ne' loro libri, ma solamente di passaggio e incidentalmente » (f. 161 v.).

Sha·kya·thub·pa, (Çâkyamuni).

« Quanto al loro legislatore Sciacchia-thubbà, infinite sono le favole degli innumerabili suoi rinascimenti, per riferire i quali sarebbe necessario varii tomi; e perciò tralasciando di farne parola, dirò solamente in breve, quel tanto che narrano e credono circa la di lui ultima nascita e incarnazione; dopo la quale arrivò al possesso dell'eterna e immutabile beatitudine.

« Prima però di parlare di quest'ultima nascita, poichè essa suppone essere egli antecedentemente arrivato allo stato di Ciangiub-sembaa, non sarà fuori di proposito, ch'io qui riferisca il modo con cui egli medesimo, in un de' volumi del Kaa-n-ghiur, contenente una scrittura intitolata Trin-lên-Sabbee-n-do-(Drin·lan·gsab·pa, « La pietà ricompensata »), al capitolo quarto, racconta il tempo, il luogo e l'occasione, in cui arrivò al grado di Ciangiub-sembaa; e come poi fosse giunto a quello ultimo e supremo di Sang-ghiee.

[1] rDo.rje = Vajra; sbrul.pa = incarnato o incarnazione.

« Rispondendo Sciacchia-thubbà a una domanda fattagli intorno alle sue passate esistenze, da un re chiamato Raanee-kieepole, narra egli, come per le sue grandi passioni e scelleraggini commesse con pensieri, parole ed opere, negli antichissimi tempi, fosse condannato a rinascere infinite volte pel decorso d'infiniti secoli; e anche a soffrire, per lunghissima serie di anni le pene dei dannati negli otto inferni. Ora mentre egli appunto era all'Inferno, in mezzo a inenarrabili torture, vide un suo compagno di pena, che di lui men forte, con lamenti e grida altissime domandava pietà. Egli allora, dimenticando a un tratto gli asprissimi suoi dolori, fu preso da un sentimento di pietà pel compagno infelice. Si volse al demonio tormentatore, e per lo sventurato, in atto supplichevole, chiese mercè. Bastò questo sentimento di carità, per salvarlo; perocchè il demonio, furibondo per quell'atto pietoso, lo colpì col suo tridente di ferro sì fattamente, che lo uccise; e con la morte fu liberato dall'inferno. La compassione, che in quel luogo di pena, gli era nata nell'animo per l'altrui dolore, soffrendo pur egli del dolore medesimo, lo rese degno di rinascere nella condizione beata di Ciangiub-sembaa, per avviarsi e prepararsi a diventare Sang-ghiee.

« Lo stato di Ciangiub-sem-baa libera dal più rinascere, e però dal più soffrire; ma egli per propria elezione, e per guidare gli altri al bene e alla salute, si assoggettò a tornare di nuovo a vivere sotto la forma di Lha, tra' quali si proponeva di predicare la sua Legge. Ma mentre dimorava in quella parte del monte Ri-rab-ccenbò, che si chiama Kaa-n-den (dGā·ldan, Tuṣita), sovvenutogli del mondo degli uomini, e dato di lassù uno sguardo alla Terra, s'accorse quanto male vi fosse. Vide i viventi aggirarsi, senza guida nè aiuto, ciechi, tra l'errore, dominati dalle passioni e dall'ignoranza; e volle scendere egli stesso in terra; aprire loro la mente, e indicar loro il cammino dell'eterna salute. La discesa sulla Terra è narrata in un' opera dello stesso Kaa-n-ghiur, che ha per titolo Ngnonbare-n-giunvee-n-do (Mngon·par·'byung·bai·mdo, Abhiniṣkramaṇa sūtra).

« In quest'opera, il legislatore de' Thibettani, parlando di quella sua occhiata che diede al mondo, e della risoluzione che fece di lasciare il Kaa-n-den, e lo stato giocondissimo di Lha, e di venire sulla terra a nascere nella qualità di uomo, esprimendo i sentimenti del suo cuore, in tale occasione, lo fa in tal modo e con tali parole, che par che sia il Demonio stesso che parla; e che si sia pigliata l'impresa di far la scimmia a' nostri asceti e contemplativi, dove vogliono fare intendere il decreto, che la SS. Trinità formò per la redenzione del genere umano; e che il Verbo Divino accettò, venendo in terra a farsi uomo e soffrire per la nostra salvezza. Dopo una lunga serie di tenere e patetiche espressioni, aggiunge, il detto Le-

gislatore de' Thibettani, che avendo egli fatta una simigliante risoluzione, rivolse altre cinque occhiate al mondo, per fissare cinque speciali particolarità della sua venuta: cioè il paese, la casta, il tempo, la famiglia, e la donna, da cui dovesse nascere e prendere corpo umano. Le particolarità, doti e perfezioni, che ricerca in quella, che doveva essere sua madre, sono un' altra copia, che la detta scimmia infernale prese a fare di quel tanto, che i nostri asceti e contemplativi costumano dire dell'elezione fatta dal Verbo Divino della SS. Vergine, per esser ella sollevata alla gran dignità di madre di un Dio incarnato. Un'altra copia, che in tal punto fa, è nell'esporre un altro patetico discorso, con cui, avanti di venire a nascere in qualità di uomo, e di imprendere il gran fatto di condurre il mondo al bene e alla salute, offre sè stesso a tutti i dolori, le pene, le fatiche, gli affronti: a soffrire tutto ciò che potesse giovare per l'intrapreso intento.

« Avendo specificate tutte le cinque particolarità sopradette, e come scelse la casta de' brammani, il paese di Benares, la famiglia reale di Sciacchia (Çâkya), e quella singolar donna che fu poi sua madre, descrive con favolose maraviglie e prodigi la sua concezione. Passa di poi a descrivere, come nella sua concezione, e tutto il tempo che stette nel ventre della madre, e nella sua nascita, ebbe sempre una perfettissima cognizione e intelligenza, e una perfetta libertà e speditezza di volontà. Si aggiunga, che nello stare nel ventre di sua madre, non contrasse alcuna macchia; il che si sforza di dichiarare con varie espressioni e con diverse comparazioni: anzi afferma, che il suo corpo, non ostante che racchiuso nel seno materno, non solamente era chiaro e lucido di per sè stesso, ma che di più comunicava la sua chiarezza al ventre di sua madre, da cui tramandava i suoi splendori. Di poi parlando del tempo, in cui si avvicinava la sua nascita, introduce sè medesimo a parlar seco stesso, come non essendo egli nel comune degli altri uomini, nè del tutto concepito come gli altri, non era conveniente che come gli altri nascesse, ma in un modo affatto straordinario, che di poi passa ad descrivere nel modo seguente.

« Dice dunque che venuto il tempo del dovere egli nascere, la di lui madre concepì un gran desiderio di andare a divertirsi nel delizioso giardino del suo real palazzo. Scesa per tanto nel giardino, mentre in mezzo a un gran corteggio di nobili damigelle andava lentamente passeggiando e godendo delle amenità di quel luogo, ecco d'improvviso con ispeciale rarità, vedere spuntare da un albero fiori vaghissimi, e d'una non più sperimentata fragranza. Vide appena una meraviglia sì insolita, che trasportata da un vivissimo desiderio di cogliere ella stessa con le proprie mani alcuno di tali fiori, frettolosa accorrea. E giunta appena sotto il detto albero, solleva il braccio verso i rami e con la mano già sta in atto di cogliere un fiore, quando con somma maraviglia e stupore di chiunque si trovava pre-

sente, tra il di lei braccio sollevato e il di lei fianco, senza che ella provasse alcun dolore, fattasi una grande apertura, circondato di luce, e in vago e giolivo aspetto, ne usci fuori il fanciullo Sciacchia-thubbà, e nell'istante l'apertura si richiuse, che nè pur ne restò la cicatrice. Non si tosto egli fu nato, che scesi a stuolo i Lha, nell'aria con canti e armonie, celebrando il di lui natale, cantarono varie canzoni in sua lode; che egli medesimo rapporta, con motti, sentenze e allegorie, che tutte sono proprie d'un salvatore del mondo.

« Quanto alla sua fanciullezza e gioventù, racconta altresi varie maraviglie, ma specialmente è affermato, che volendo applicarsi allo studio dello scrivere e dell'eloquenza, dell'aritmetica e dell'astrologia, in ciascuna di queste arti alla prima diventava perfetto, tanto da superare i suoi stessi maestri. Quanto alle arti cavalleresche ed esercizi di forza, raccontan cose da fare stordire. Riferisce poi, il detto testo, che giunto a una certa età, il re suo padre, lo maritò con una gran principessa di doti straordinarie, e peregrine. Dopo aver vivuto qualche tempo tra grandezze, feste e passatempi, finalmente in certa occasione, risvegliatosi come da un sonno, si sente compreso da un altissimo sentimento della vanità di tutte le cose; e dopo d'avere seco stesso considerato, che non era egli venuto in terra per ispassarsi e godere le grandezze mondane, ma per adoperarsi alla conversione e alla salute degli uomini, risolvè di abbandonare il padre, la madre, la moglie, il regno e tutto, e di adempire con ogni sua posa, quel che nel venire in terra si era prefisso. Avendo comunicata una tal risoluzione alla sua sposa, i pianti e le grida di lei, fecero manifesta la cosa al padre e alla madre; i quali non avendolo potuto persuadere a mutar proposito, presero espediente di racchiuderlo in una fortezza di alti ripari e di varii ordini di mura, e ben guardata da fedeli guardie. Restò però vana ogni diligenza; poichè riuscito a superare tutti gli ostacoli, fuggì dalla fortezza, senza che alcuno potesse sapere nè quando nè donde fosse uscito, nè per qual banda si fosse incamminato. Invano il re suo padre spedì da pertutto copiose truppe per ritrovarlo; chè egli, sbarazzatosi da tutti gli impacci, i fastidii e i piaceri del mondo, era andato a nascondersi in una orrida solitudine; affine di menar vita contemplativa, in somma povertà e in continue penitenze e digiuni. Dopo lungo spazio di vita si austera ed ascetica, cominciò la sua predicazione; che fu di tale efficacia da convertire ogni sorta di persone al bene e alla fede. Uomini e donne accorrevano a lui in gran folla; e lasciando le proprie case e il mondo si facevano suoi discepoli, e si appigliavano allo stato religioso. Finalmente dopo avere con la predicazione, con l'efficacia de' suoi esempii e con le maravigliose sue opere convertito un infinità di viventi, lasciando questo mondo passò all'eterno riposo nella beata compagnia de' Sanghiee-kon-ccioa ». (f. 162-164 v.)

Spyan · ras · gzigs, (Avalokiteçvara)

« Siccome in qualità di Sang-ghiee, (Buddha) ancorchè molti in generale ne riveriscano i Thibettani, non di meno con ispeciale considerazione adorano i due sopradetti, Giam-yang e Sciacchiathubbà, così in qualità di Ciangiub-sembaa (Bodhisattva), ancorchè molti ne esaltino, onorano però con ispecial culto, e invocano più particolarmente due di essi, cioè Cen-ree-zij (Spyan · ras · grigs) e Urghien-pemà-n-giung-neê. (U · rgyan · pad. ma · 'byung · gnas).

« Quanto a Cen-ree-zij stimano che fin da moltissimi secoli passati sia già arrivato allo stato di Ciangiub-sem-baa, e abbia esercitato il ministerio apostolico, proprio a tali esseri, e dopo avere impiegato l'opera sua per la conversione e la salute di molte genti e di molti paesi abbia finalmente preso a cuore la terra del Thibet, fin da quando non era per anco da verun uomo abitata. Essendo quel paese affatto incolto, deserto e spopolato, lo ebbe egli sotto la sua protezione, e andò ad abitare su quel monte che si chiamò poi Potalà, il quale è oggidì la magnifica residenza del Gran Lamà.

« Stando egli in detto luogo, capitò smarrita tra que' monti la donna che per suo consiglio e direzione fu la madre de' primi uomini, che popolarono que' paesi, conforme le tradizioni conservate ne' loro libri.[1] In fine per potere più facilmente dirigere e confermare quelle genti nella religione, e per poterle più efficacemente guidare alla virtù, liberarle da' dolori e condurle al conseguimento dell'eterna felicità, non soffrendoli il cuore d'abbandonarle con la sua visibile e personal presenza, stabilì di rinascere successivamente e di continuo in qualità d'uomo, e sempre in offizio di Gran Lamà del Thibet, e ciò per lunghissima serie di secoli.

« Conforme a tale stolta credenza, affermano costantemente, e tenacissimamente credono, che il Gran Lamà del Thibet altro non sia che il loro grande avvocato Cen-ree-zij, con successivo ritorno frequentemente incarnato per loro amore, bene e salute. Sul fondamento di tali credenze, non solamente presero il monte Potalà per residenza del Gran Lamà, ma anche lo dedicarono al medesimo Cenree-zij, a cui quivi consacrarono il principal tempio.

« Questo Cen-ree-zij riconoscono e venerano tanto come Ciangiub-sembaa, quanto ancora, in modo singolare, come loro particolare avvocato e protettore. Una delle loro più frequenti orazioni e preghiere, è quella che stimano essere stata insegnata a' loro antenati dal medesimo Cen-ree-zij, della quale poco appresso parlerò » (f. 165, r.).

[1] La leggenda dell'origine de' Tibetani viene narrata in altro luogo del ms.

U·rgyan, (Padma Sambhava).

« L'altro idolo da' Tibettani, con molta speciale venerazione e con somma tenerezza onorato, e più d'ogni altro invocato, è Urghien-pêmâ-n-nee (Urgyan·pad·ma·'byung·gnas). La parola Urghien esprime il nome di lui, che in quella lingua è composto di due parole, U e Kien, che nella composizione vogliono una diversa pronunzia di quella che di per sè stessa porterebbe la semplice scrittura, dicendosi non già Ukien, ma bensì Urghien. La parola U significa 'Testa, e la parola Kien significa 'Ornamento, che è quanto dire, nella loro intelligenza ed espressione, 'Ornamento o Gioiello della testa » (f. 165 r.).

Questa etimologia del Nome Urgyan, che il Desideri ha ricavata, molto probabilmente, da' libri Tibetani, non è conforme al vero. Il nome Urgyan, dato a questo personaggio, gli viene da quello del paese d'onde provenne (Udyana=Dardistān); e l'etimologia ora detta, è fondata sopra gli elementi di quella parola, che hanno una pronunzia consimile, ma che vengono scritti diversamente; cioè Dbu (pronunzia U), che infatti vuol dire « Testa » e brGyan (pronunzia ghien), che vuol dire « Adornare ».

« Le altre parole Pemâ-n-giung-nee (Pad·ma·'byung·gnas) sono un distintivo che al medesimo personaggio attribuiscono, derivato da una gran favola, che in riguardo al medesimo corre, la quale pretende ch'egli sia nato da una pianta, che i Thibettani chiamano Pemâ (Pad·ma; Padma) » (f. 165 r.).

L'epiteto ora citato, che in Tibetano viene scritto Pad·ma·'byung·gnas, significa « Nato da Nelumbium » ed è la traduzione del Sanscrito Padma sambhava. Il nostro autore parla a lungo di questo personaggio, della leggenda che gli si riferisce quanto alla sua origine, della sua venuta nel Tibet, del come egli vi portò la religione, e come riuscì a propagarla e stabilirvela, e altro ancora. Tutto ciò troverà posto nella parte che sarà data alla Chiesa Lamistica, essendone egli il fondatore. Voglio qui soltanto riferire quello che il Desideri scrive rispetto ad un libro di profezie, attribuito a questo santo indiano, che portò il Buddhismo nel Tibet.

« Convien dunque sapere che tra' molti libri, i quali da antico tempo corrono nel Thibet per le mani di tutti, due specialmente sono molto notabili al presente proposito. Uno è intitolato Lung-ten (Lung-bstan-pa), a vogliam dire "Profezie d'Urghien"; e fu questo appunto, il primo libro che mi capitò alle mani, e che parola per parola, mi feci con molta diligenza spiegare, nel primo mettermi a studiare i libri di quella gentilità, poco dopo il mio arrivo a Lhasà. L'altro contiene la vita di Urghien, la sua andata e la sua dimora nel Thibet; e fu questo il secondo libro, che in quella lingua studiai, e che parimente parola per parola mi feci molto accuratamente interpretare.

« Ora, in tutto quel primo libro, e in pochi capitoli del secondo, in forma di dialogo tra il re del Thibet e Urghien, si riferisce una lunga serie di profezie, da quest' ultimo fatte, circa le cose, che in questo regno per lunga serie di secoli sarebbero per succedere. Lessi e studiai questi due libri nel 1716; ed erano di molto tempo prima, l' uno manoscritto e l'altro stampato. Ciò premesso convien sapere, che tra le moltissime predizioni, vi è: primieramente, che i Tartari della bassa Tartaria si renderebbero padroni di quel Thibet; secondo, che verrebbero ad invaderlo anche quelli dell'altra Tartaria; terzo, che questi secondi gli darebbero il sacco, lo spoglierebbero, e ne invierebbero i rubati tesori a' loro paesi; quarto, che farebbero questi anche grandissima strage di religiosi e di Lamâ, distruggendo conventi e profanando tempi; quinto, specificandone il nome, che il re Cinghes-khan[1] resterebbe ucciso, e dispersa ed estinta la famiglia di lui; sesto finalmente, che verrebbe la Cina a far vendetta contro i tiranni usurpatori, e che conquisterebbe quel regno.

« La prima di queste profezie erasi già verificata, avanti il mio arrivo nel Thibet; essendo il re Cinghes-khan, un principe della bassa Tartaria, e la sua corte e le principali milizie, naturali del medesimo paese. La seconda evidentemente si avverò nel 1717. La terza, tra l'universale compianto avverossi parte nel medesimo anno 1717 e parte nel 1718. La quarta, con gran lutto de' Thibettani, ampiamente si effettuò, per quattro anni consecutivi, cioè nel 1718, 1719, 1720 e 1721. La quinta, con estrema mia desolazione, e con fatale tracollo delle mie speranze, per lo stabilimento della Santa Fede in quel regno, a causa delle buone disposizioni del re Cinghis-khan, pur troppo si verificò parte nel 1717 e parte nel 1719. La sesta profezia in fine, interamente si adempì negli anni 1719 e 1721. Questa è l'evidenza del fatto. Un mistero sì astruso, un nodo sì scabroso lo spieghi ognuno

[1] È inutile forse ch' io noti, che qui non si tratta del noto sovrano mongolo di questo nome, ma d'altro principe che dal Desideri vien chiamato Cinghes-khan, e dal P. Orazio della Penna Ginkiz khan; il quale viveva in sul principio del XVIII secolo.

come più gli aggrada; io per me direi non essere fuori di proposito credere, che per sui altissimi fini, e a noi impenetrabili segreti e giudizii, abbia Iddio fatto conoscere moltissimi avvenimenti futuri al Demonio e a' suoi seguaci » (f. 182 v. — 183 r.).

VIII.

Oggetti di minor culto.

« Per parlare degli oggetti di minor culto e degl' idoli di minor venerazione, che da' Thibettani sono e riveriti e invocati, debbo dapprincipio notare, che tra questi alcuni son Lhà (Lha) e altri son Lamà (bLa-ma).

« I Lhà corrispondono propriamente a quelli, che da' nostri antichi venian chiamati Genii; onde stimano che alcuni di essi presiedano ad alcune cose, e altri ad altre; e che, oltre essere essi in uno stato bensì di transitoria, ma pur molto eminente beatitudine, possano ancora, col peso ed efficacia de' loro meriti, in gran copia accumulati, giovare ad altri, sia per liberarli e preservarli da' mali temporali, sia per far loro conseguire beni terreni e umane felicità.

« Di siffatti Lhà, alcuni ne invocano e ne venerano in universale, e altri in particolare e distintamente. Per quel che riguarda i Lhà in generale, alcuni ne riveriscono come soprintendenti a' monti, altri come presidenti alle case, altri a gli animali e armenti, e così ad altre cose. Quindi è, che nella sommità di ciascun monte s'incontra universalmente in quelle parti, alcun mucchio di pietre insieme raunate, e sopra di esse erette alcune piccole bandiere o stendardi; poichè nel passare per tali monti, e nell'arrivare a tali sommità, costuma ogni Thibettano (il medesimo intendasi ancora de' Tartari e altre idolatre superstiziose nazioni) gettar quivi una pietra, e per lo più sollevare una bandiera, e quindi fare adorazione ai Lhà tutelari di quel monte, e render loro grazie d'averlo passato felicemente e senza alcuna traversia. In questa medesima opinione di tali Lhà, è fondata la terza specie di giuramento, solito proporsi dalla giustizia a' colpevoli o sospetti di qualche delitto: che consiste in condurli sulla sommità di qualche rupe, e quivi farli giurare per i Lhà tutelari di que' monti e di que' paesi, con imprecarsene lo sdegno, e da essi luttuosa la vendetta, se rei essi siano dell'imputato misfatto (f. 193 r.).

« Per quel che riguarda gli altri Lhà soprintendenti alle case, e particolari abitazioni, costumano, nella sommità a terrazzo d'ogni casa, erigervi come un piccolo oratorio o tabernacoletto, adornato con bandiere e altre insegne; dove ogni mattina subito alzati, e in altre occorrenze ancora, costumano farvi alcuna piccola offerta, e bruciarvi erbe o rami o altre cose odorose, recitando alcune orazioni dirette a pregare i Lhà tutelari, che voglian difendere la casa e gli abitanti da ogni infestazione e da ogni sventura. Il medesimo deve intendersi, e somiglianti cerimonie e superstizioni, riguardo a' Lhà tutelari del bestiame e delle altre cose.

« De' Lhà invocati e riveriti in particolare, ancorchè ve ne sieno diversi, con tutto ciò tre sono molto speciali, e con maggior distinzione adorati. Il primo è chiamato Zze-kù; (Thse·sku) il secondo è denominato Longh-kù (sLong·sku); al terzo danno il nome di Pruu-kù ('Phrul·sku). Il termine Zze (Thse), significa « vita o età »; la parola Longh (sLong), o Longh-ciò (sLong·sbyod) vuol dire « ricchezza »; il vocabolo Pruu ('Phrul) si può interpretare « trasfigurazione » o anche « replicazione » d'un medesimo soggetto. Per tanto nel primo di questi Lhà particolari riconoscono il Genio soprintendente alla vita e alla longevità; e lo rappresentano in figura di una bellissima donna, di fresco aspetto e ornata di fiori. Nel secondo riveriscono e invocano il Genio che soprasta alle ricchezze; e lo rappresentano in figura d'una vaghissima donna riccamente ornata, in ispecie con gioie; nel terzo riconoscono un Genio, che si trasforma in diverse figure, e ha la virtù di replicarsi, come se non fosse un solo, ma molti e distinti soggetti.

« Altri Lhà particolari non tanto venerano quanto anche temono e rispettano; perchè stimano, se non immediatamente per sè stessi, ma per mezzo d'alcun uomo particolare ad alcuno di essi specialmente addetto e da tal genio posseduto, come invasato, che possano o far loro molti beni o apportar loro alcun danno. Tali uomini, posseduti o invasati da qualche genio particolare, i quali sono per lo più alcuni religiosi, benchè qualchevolta sia alcun secolare, e talvolta ancora qualche donna, si chiamano Ccioo-kiongh (Chhos·skyong),[1] de' quali non sarà fuor di proposito dare qui distinta notizia.

« Ancorchè di questi Ccioo-kiongh (Chhos·skyong) ve ne siano molti, e dispersi o spartiti in diversi luoghi del Thibet; non di meno tre specialmente sono i più considerati, e più di tutti gli altri acclamati. Uno è quello del Convento e Università di Sara; il secondo è quello del Convento e università di Breebungh; e il terzo è quello del Convento di Sam-yeê (f. 193 v.).

1 « Protettori della Religione », Dharmapala o Difensori della fede.

« Il primo risiede stabilmente nella città di Lhasà, eccettuato un mese dell'anno, nel qual mese deve risiedere in detta città il Cioo-kiong di Bree-bungh, e conviene allora che l'altro esca dalla città, e si ritiri nel convento di Sara. Il terzo ha la sua residenza fissa nel suo convento di Sam-yeê. Ciascun di questi ha il suo Lhà particolare, che lo possiede, e che in alcune particolari occorrenze sensibilmente l'investe. Ha ognun di essi nella sua abitazione una cappella dedicata al suo Lhà, a cui con molte cerimonie, fa sovente le sue invocazioni, e offerisce sagrificii.

« A tali Ccioo-kiongh ricorrono continuamente quelle cieche superstiziose genti, come ad oracoli, nella maggior parte de' loro affari; v. g. per domandare, se sarà bene o no l'intraprendere un tale affare, il farsi curare nelle malattie da tale o tal altro medico, l'accingersi a un viaggio, e simili altre faccende. Dopo avere quelli invocato il suo Lhà, e con esso consultato circa l'affare, danno francamente le risoluzioni, che sono da' miseri appuntino osservate, come oracoli da non doversi punto preterire: ed è tal la cecità, che quantunque nell'evento esperimentino bene spesso d'essere stati illusi e ingannati, nulladimeno è indispensabile a' medesimi il ritornare a consultare i Ccioo-kiongh, ogni qual volta si presenti alcuna di siffatte occorrenze, o sia di grande o sia anche di mediocre rilievo (f. 194 r.).

« I Ccioo-kiongh escono in alcuni giorni determinati, con molta pompa e con solenne processione; e con una foggia assai degna di riferirsi, è praticata due volte in ogni mese, nella città di Lhasà, dal Ccioo-kiongh di Sera, conforme co' proprii miei occhi ho più volte veduto. Primieramente in detti due giorni, che sono nel plenilunio e nel fin della luna, il detto Ccioo-kiongh di buon mattino con grandissimi suoni di diversi strumenti, comincia a fare solenni invocazioni e copiosi sagrifizii al suo Lhà, e così continua tutta la mattina. Verso il mezzogiorno si veste egli d'una veste particolare e da non potersi usare da verun altro; dal vestirsi della quale dipende essere egli attualmente e sensibilmente investito e invaso dal suo Lhà, e al depor la quale è annesso l'esser egli da tal Lhà lasciato nel suo stato ordinario e nella sua natural condizione. Un tale abito è in tutto e per tutto tal quale da noialtri cattolici si dipinge o si rappresenta l'abito del gloriosissimo Arcangelo S. Michele, nelle di lui statue o immagini; cioè, in testa un bel morione con vaghissimi pennacchi di diversi colori; in tutto il corpo, sino alle ginocchia, un suntuosissimo abito all'eroica; alle spalle, le ali molto ben formate e di bellissime piume; e in fine a' piedi, stivaletti o costumi parimenti all'eroica: e affinchè niente affatto gli manchi, nella destra tiene una grossa e pesante spada (f. 194 v.).

« Abbigliato in tal foggia il Ccioo-kiongh comincia la solenne processione, in cui procedono innanzi alcuni con musici strumenti, indi succedono molti altri con diverse bandiere e stendardi; seguitano di poi altri, che parimente vanno suonando trombe e tamburi e altri strumenti; dietro a questi vengono altri con accesi turribuli, e con fumanti incensieri, ed a questi succede finalmente il Ccioo-kiongh, con lungo seguito di gente, che gli forma un numeroso corteggio. Dall'una e dall'altra banda del cammino, per cui deve quello passare, si vedono a gran folla concorrere, e a terra prostrarsi, reverenti, i miseri Thibettani. Scorgesi intanto nell'invasato Ccio-kiongh infiammato il volto, tutta grondante di copioso sudore la faccia (e vien questa di tratto in tratto asciugata com morbida tela da un religioso, che al fianco l'assiste) truce il sopracciglio, sbuffante lo bocca, ansante il petto, altezzoso il sembiante, orgogliosa la portatura, baldanzoso il passo; da terra sollevata la pianta del piede, così leggermente ve l'appoggia e nel tempo stesso sbatte e agita le braccia in modo, che diresti quasi che s'accinga a volare. In tal atto e con tale aria, passa arrogante; e nel suo passare, quasi in atto di dispettoso e di altiero, calca col piede la testa ora a questo ora a quello de' miseri Thibettani, che con la bocca per terra avanti di lui riverenti si prostravano. Getta egli intanto or a questa e or a quella banda bieco lo sguardo, e tal'ora infuriato, corre impetuoso; e qua lancia spade, e là coltelli; e se tal volta arrivano questi a ferire, o pur'anche a dar morte a taluno degli sventurati adoraratori, niente affatto al Ccioo-kiongh se ne ascrive la colpa; ma all'ira, e a gli occulti e giusti risentimenti del Lhà vendicatore, se ne attribuisce l'effetto. In tal guisa fa egli il Kho-rà,[1] cioè tutt'attorno fa il giro fuori del primario e sontuoso tempio di Lhasà, chiamato Lha-brangh; indi alla casa tornando depone in fine i fatali strumenti, e il superbo abbigliamento; e libero da ogni invasamento, ritorna nel suo stato ordinario e nella sua natural costituzione (f. 195 r.).

« Il Ccioo-kiongh di Sam-yeè, oltre tutte le sopra dette, fa ogni anno pubblica e solenne la funzione de' prognostici. Venuto il giorno destinato, si raduna da tutte le vicinanze e da lontane provincie ancora, un' immensa moltitudine di gente, non tanto avide di udire co' propri orecchi i prognostici, quanto di vedere co' propri occhi, chiari e patenti (credon essi) i prodigi. Esce in fine col festoso suo treno, e con la solenne sua pompa, il Ccioo-kiongh; e in un luogo sublime a tutti visibile, diritto in piede alza al cielo gli sguardi, e tutte altresì dell' immensa turba al cielo ne rivolge fisse, immobili e niente palpitanti, le pupille; per qualche spazio borbotta tra le sue

[1] Kho-ra, in Tibetana non significa altro che « giro, circonferenza, ricinto ».

labbra un certo non so che; e in fine col dito imperioso al cielo fa cenno. Sollevasi allora, dalla banda dell'oriente, un certo geroglifico a tutti visibile, che viepiù elevandosi, a poco a poco nella regione superiore dell'aria s'avanza, si che va in fine all'occidente, e quivi non più veduto, tramonta. Così l'uno appresso l'altro diversi ne compariscono i geroglifici, l'uno all'altro succedono misteriosi i fenomeni; ed ora, per esempio, una spada, ora un mucchio di spighe, ora un attorcigliato serpente, ora una ed ora un'altra somigliante figura di là spunta, lenta pel cielo passeggia, e qua in fine s'asconde. Di ciascun fenomeno a tutti sensibile, ne propone il Ccioo-kiongh la spiegazione, ne decifra i misteri; e per quell'anno ne predice or lieti e favorevoli, ed or lugubri e fatali gli avvenimenti. De' comparsi geroglifici, se ne descrivono dagli spettatori le figure, se ne riferisce il moto, e fedelmente se ne trascrivono le interpretazioni; e per tutto il regno, in iscritto, se ne divulgano i prognostici » (f. 195 v.).

« Oltre a' sopradetti Lhà, sono ancora riveriti da quelle idolatre genti, altri Lhà, che proprii sono della magia, e di somiglianti mestieri. Capo e principale tra questi è un idolo chiamato Torcepprul,[1] (Vaǵrapāni) la cui statua va sempre, come di sopra ho detto, congiunta a quella di Giam-yangh (Mañǵuri) e di Cenree-zij (Avalokiteçvara). Lo rappresentano in figura truce e spaventevole, in atto minaccioso, di color tetro, e tutt'attorno circondato di fiamme » (f. 195 v.).

« Gli altri Lha di tal genere sono chiamati Kha-n-dro-mà (mKah.'gro.ma), che vuol dir « Donne o Ninfe che vanno al cielo ». Siffatti Lhà gli rappresentano in figura di bellissime e vaghe donne, graziose nel volto, giolive nel gesto, ornate nell'abito, e in atto quasi quasi di chi verso l'alto sta per sollevarsi. Queste Kha-n-dro-mà dicono i Thibettani, essere molto familiari a' Lamà, e rendersi altresì molto domestiche e visibili a' maghi a gli stregoni, e a' più ritirati e più solitarii romiti. Stimano ancora, che abbiano special possesso e dominio di quel famoso monte, e de' celebrati romitorii dell'estrema e più orrida parte della provincia di Takpo, verso i confini della provincia di Congh-to; al qual monte e a' quali romitorii non è lecito accostarsi alle donne, sotto pena di restare di subito gravemente punite con severa mortal vendetta, dalle sdegnate Kha-n-dro-mà (f. 195 verso).

« Finalmente tra gli oggetti venerati da' Thibettani, si contengono ancora moltissimi Lamà, non solamente antichi e passati, ma ancora diversi tra quelli che attualmente vivono; ma ne' loro privati Lha-khang, o domestiche cappelle, insieme con le figure del loro legislatore, di Cen-ree-zij, d'Urghien e d'altri, ne guardano con

[1] rDo · rje · sprul, « Vaǵra incarnato ».

rispetto le statue: innanzi a queste ne accendono le lampade, odorosi ne fanno ardere i profumi, e quotidiane ne presentano le offerte; e agli stessi Lamà ancora fanno a terra prostesi, profonde l'adorazioni, a loro si rivolgon supplichevoli ne' bisogni, a loro indirizzano i voti, da loro ne temono il male, da loro aspettano i benefizii » (f. 196 r.).

IX.

Templi e altri edifizi sacri.

« Avendo di già abbastanza parlato degli idoli, da' Thibettani adorati e invocati, non devo qui tralasciare di dire alcuna cosa dei luoghi principali, che da' medesimi son riveriti e venerati. Si riducono questi a quattro classi, cioè a tempii, a Lha-khang, a Cioten e a Mani.

« De' tempii ne hanno moltissimi, e per lo più sontuosi e magnifici. Sono questi fabbricati di pietre, vasti, alti e solidi nelle muraglie; e vanno a finire non già a volta, ma in piano soffitto, e ugual terrazzo; in mezzo a cui resta una ben larga e spaziosa apertura, per la quale entrar possa nel tempio la luce, e intorno intorno a cui stanno erette alte e solide colonne, che co' loro capitelli vanno a sostenere un nobile ed ampio padiglione di leggiadramente figurato e riccamente dorato metallo, il quale con la sua ampiezza difende il tempio dall' ingiurie dell' aria, e col suo brillante splendore a' passeggieri l' addita. Avanti al tempio veggonsi ordinariamente ampii portici, adornati di diverse pitture e d' elevate colonne. Entrando nel tempio si scorgono in faccia, nella navata di mezzo, grandi statue degl' idoli, che sono tutte con bell' arte formate, talora d' intaglio e talora di perfettissima fonditura. Ne' tempii principali si trovano molte statue d' oro, fatte di fonditura, alcune a vuoto e altre a massiccio: alcune rappresentano il solo busto, altre tutt' intera la figura; e sono anche alcune adornate di bellissime gioie. Avanti a tali statue vi sono alcuni altari, o piuttosto alcune credenze, ove con bell' ordine sono disposti e preziosi e nitidi vasi, e accese lampade in gran numero, e profumi e cent' altre offerte. Il restante del tempio è per lo più ornato, parte di parati di damaschi o broccati della Cina, e parte ancora di ben disposte immagini, o di belle pitture. In molti tempii ancora vi si vedono, da un lato grandi scanzie di legno bene intagliato, e parte con nobili vernici colorito, e parte con oro arricchito; ed in tali scanzie sono guardati i cento e più volumi che

compongono il Kaâ-n-ghiur, cioè i Libri canonici di quelle genti. Avanti a tali libri i fedeli si prosternano, accendon lampade, ardon profumi, e lascian anche copiose offerte. Dall' una e dall' altra banda del tempio, si vedono molte trombe e altri musici strumenti, che servono per il concerto nel tempo del canto solenne e de' sagrifizii. Si vedono ancora dall' una e dall' altra banda varii ordini di strati, che servono per sedere in essi i religiosi, nel tempo che quivi, in coro, s' adunano a fare i loro canti, e le loro preghiere.

« È incredibile il sommo rispetto e la somma divozione e riverenza, che usano i Thibettani a tali tempii; le umili adorazioni e profondi prostramenti, con che li visitano; e la somma compostezza e compunzione, con che offeriscono a gli idoli le loro preghiere. Costumano ancora per reverenza, fare più volte il giro attorno il tempio; ma di tal maniera, che il tempio debba sempre rimanere alla destra, e in tal tempo vanno recitando varie orazioni. Parrà incredibile, ma pure è vero, verissimo, che ne' loro libri vengono insinuate e promesse molte e copiose indulgenze, tanto a quelli che personalmente visitano i tempii, quanto a quelli che almén da lontano fanno loro riverenza, o a quelli che verso là riverenti si rivolgono; e sì a quelli che fanno in detto modo il giro attorno al tempio, come a quelli che o fanno ardere qualche lampada e profumi, o fanno alcun' offerta a gli idoli. Di tali indulgenze ne hanno espressi e copiosi trattati, specialmente per quelle che sono annesse al famoso tempio di Sam-yee, le quali sono liberalissime e plenarissime. Nelle lampade non usano infondere olio, ma bensì butirro disfatto, e in esse di poi rappreso (f. 196 v.-196 r.).

« I Lha-khang, altro non sono che privati oratorii, e domestiche cappelle, che o più o meno sontuose, sono in ciascuna casa, e ordinariamente sono in piccolo alla maniera de' templi; e quivi offeriscono spesso i loro sagrifizii e le primizie del the che devon bere, e d' altre cose, e quivi pure accendon lampade e fanno ardere profumi. Tanto ne' tempii, quanto in questi Lha-khang, tra le altre cose offeriscono ancora dell' acqua, che ripongono in varii piccoli vasettini d' ottone, e la lasciano stare avanti a gl' idoli per lo spazio di ventiquattro ore in circa, indi non la gettano via (e stimerebbero di fare con ciò un grandissimo sacrilegio) ma un poco ne bevono per devozione, e il restante lo guardano come cosa benedetta, e come reliquia degna di rispetto, e ad altri ancora come tale la distribuiscono (f. 197r).

« I Ccio-ten (m Chhod · rten) sono a guisa di cappelle fabbricate in alcuni luoghi nel pubblico cammino. La loro figura alcune volte è rotonda, ma per lo più consiste in quattro gran pilastri, che sostengono sopra di sè una cupola. In tali Ccio-ten non vi sono porte; ma di fuori al medesimo fanno talvolta orazione quelle genti, e in-

nanzi a loro offeriscono sagrifizii. Dicono che in tali Ccio-ten sian riposte le reliquie di varii Lamà.

« I Mani sono di due sorta; talvolta altro non sono che pietre rammassate in un gran mucchio: e queste alle volte sono semplici pietre così come nella terra si ritrovano, e altre volte sono pietre, dove sono intagliate alcune parole, come poco appresso dirò.

« Ordinariamente però i Mani son fabbricati; e non hanno altro artifizio, nè altra figura se non di un muro dell' altezza più o meno di un uomo, e lunghi varie braccia. L' interiore di tal muro è fatto con sassi ordinarii, e l' esteriore con pietre per lo più tagliate e quadrate, in ciascuna delle quali, con caratteri grandi e stampatelli, sono intagliate, o queste parole Om, Ha, Hum; o quest' altre Om-mani-pemè-hum. Nel mezzo di tali Mani, dall' una banda e dall' altra, vi sono più comunemente due scavature in quadro; e in ciascuna di queste vi sono le imagini de' loro idoli. Intorno a questi Mani vanno spesso i Thibettani a fare molti giri, come costumano fare anche intorno a' tempii; e nel fare tali giri vanno sempre ripetendo quelle parole: Om, mani, pemè, hum, o altre loro preghiere.

« Sono i Mani posti più comunemente in mezzo a' pubblici cammini. Nell' incontrarli nella strada o nel viaggio, penserebbero i Thibettani di fare sacrilegio, se passassero da tal banda, che il Mani venisse a restar loro a man sinistra; e perciò quantunque dall' altra banda sia il cammino più angusto, o vi sia fango, acqua o spine, con tutto ciò di là vanno a passare, per dar la man destra al Mani. Anzi molto comunemente sono in ciò sì scrupolosi, che, conducendo muli o altri animali, ancor questi non li lasciano andare a lor capriccio, ma li guidano di tal manieria, che da essi ancora ne riporti il Mani la precedenza. Hanno inoltre un altra specie di Mani, talvolta fisso e talvolta portatile (f. 179 v.).

« Il Mani fisso è in questa maniera: in qualche muro fanno un lungo scavo, ma poco alto; in tale scavo sono disposti per ordine, come in una filata, varii legni lunghi un palmo, più o meno, e ben contornati e lisci; sono forati in mezzo dalla cima sino al fondo, e in tal foratura vi è un ferro, che immobilmente è fermato nella parte superiore e nella parte inferiore dello scavo del muro. Tali legni o tabelle così mobili attorno a' detti ferri, e così per ordine disposte, si chiamano ancor esse Mani; e nell' incontrarle costumano i Thibettani di smuoverle con le mani, e far girare ciascuna di esse intorno il suo ferro, e mentre ciò fanno, vanno ripetendo le parole: Om, mani, pemè, hum.

« Il Mani portatile altro non è, che una ruota lunga e tonda nel modo sopradetto, con un ferro in mezzo incastrato nella sua estremità inferiore in un manico di legno, che si può portar in mano, come moltissimi lo portano; e muovendo la mano fanno di continuo

girare la detta ruota, e vanno incessantemente ripetendo le parole: Om, mani, pemè, hum.

« Un tal continuo girare di siffatte ruote, e quel far diversi giri attorno a' loro Mani, e il dire le riferite parole, non è ne' Thibettani senza misterio e senza allusione. Col giro ripetuto della ruota, e co' replicati giri attorno al Mani (lo stesso è dei giri attorno ai templi) pretendono essi di rappresentare i giri delle trasmigrazioni, per mezzo delle quali trapassano le anime da un corpo a un altro, e così di mano in mano senza riposo.

« Con le parole che dicono in tal congiuntura, pretendono di fare un orazione molto facile, per ottenere, che resti loro abbreviato il lungo giro di sì noiose trasmigrazioni.

« Per poter poi più spesso ripetere la detta orazione, si servono ancora d'alcune corone, che sono di cento grani. Queste corone, tanto gli uomini quanto le donne, costumano portarle al collo, e nel recitarle, ripetono ad ogni grado la già detta loro orazione » (f. 198 r.).

X.

Di alcune pratiche religiose.

« I religiosi del Thibet usano i digiuni; e quelli che sono nel grado di Ke-langh, cioè di «professi», sono obbligati a osservare un perpetuo digiuno; non però tale che costumino o siano obbligati a perpetua astinenza della carne, ma tale che non permette loro di mangiare se non una sola volta al giorno, e la sera, soltanto alcuna cosa liquida.

« I secolari poi, ossia l'universale, hanno tre o quattro digiuni al mese. In tali giorni si astengono dalla carne, ed è proibito a' macellari l'ammazzare animali, e il vender la carne. Oltre di ciò in tali giorni fanno molti sacrifizii, fanno fare molte orazioni a' religiosi; o sia nelle case medesime de' secolari, o sia ne' tempii e conventi: fanno più copiose l'elemosine, e s'astengono, specialmente le donne, da portar gioie e altri simili ornamenti.

« Uno di tali digiuni d'ogni mese, se mal non mi ricordo, è quello del decimo giorno della luna; lo fanno in onore del loro Urghien, in memoria dell'esser egli in quel giorno entrato nel Thibet a portar loro la religione (f. 199 r.).

« Per quello poi che riguarda la contemplazione, non solamente hanno i Thibettani espressa notizia di essa, ma ne' loro libri ne hanno

espressi trattati, copiose regole, e giustissimi, esattissimi gli insegnamenti. Primieramente propongono molto adeguatamente, che cosa sia la contemplazione. In secondo luogo maravigliosamente n'esagerano la necessità, e n'esaltano i frutti, che da essa provengono; specialmente in ordine al vincere, e anche affatto estirpare fin dalle profonde radici, le proprie passioni. In terzo luogo con molta aggiustatezza la dividono in semplice e ordinaria meditazione; in più immobile e più fissa contemplazione, e in una più sublime e più astratta elevazione; la quale fa, per così dire, uscire l'uomo fuori di sè, e lo fa sollevare sopra di sè stesso, sopra tutto il visibile, sopra tutto il terreno e sopra tutto l'umano. In quanto alla semplice, ordinaria contemplazione, ossia meditazione propria degli incipienti, primieramente ne prescrivono il luogo più confacevole, cioè un luogo più ritirato e più raccolto, e perciò più atto a potere con seria applicazione, ruminare tra sè stesso i proprii andamenti dello spirito, e gli affari più importanti della propria salute. Indi passano a proporre diverse materie, e diversi punti accomodati a quelli, che in tal primo grado di meditazione si devono esercitare. Pongon loro dinanzi le miserie delle trasmigrazioni e le tante pene, che in esse s' incontrano; ed eccitano vivo desiderio d'applicarsi seriamente e senza dilazione, a sbarazzarsene. Spiegano loro la bruttezza del peccato, che è l'unica causa di tanti mali, e di sì copiosi gastighi; ne risvegliano il dolore, e viva n'accendono la voglia e d'astenersene in futuro, e di disfare, se non in tutto, il che non giudicano possibile, almeno in parte con la penitenza, il reato de' già commessi. Conducono anche più innanzi; e insinuando la necessità di combattere contro le passioni, ne dichiarano, da una parte i mali gravissimi, che da quelle provengono, e il modo di vincerle con le virtù a esse opposte; e dall'altra parte, per indurre gli animi a fortemente combatterle, mostrano quindi la vanità de' beni terreni, la loro fallacia e malignità, e quindi ancora tanto la certezza della morte, quanto la incertezza del come e del quanto ella sopraggiungerà; ed in fine, che con la morte il tutto conviensi lasciare, e che dopo di essa solo i peccati ci possono far male, e solo le buone opere e gli accumulati meriti, ci possono apportar giovamento. Dopo proposte tutte queste cose, passano a trattare delle distrazioni, e con molta sottigliezza n'additano le cagioni, ne spiegano la natura e gli effetti, e con molta proprietà ne insegnano, e insegnati ne inculcano, i rimedii. In quanto poi alla più immobile e più fissa contemplazione, propria de' proficienti, primieramente, come preludii di siffatte contemplazioni, assegnano il mettersi a farle in luoghi ritirati sì ma chiari e luminosi; il rivolgersi verso il cielo, l'imaginarsi di rimirare i santi, di scorgerne la chiarezza e la bellezza, e di vedersene scoperta innanzi a gli occhi la gloria e l'immensa loro beatitudine. Indi per materia e punti di sì

fatte contemplazioni, propongono, ora il considerare la bellezza della virtù in sè stessa e gli ammirabili frutti e beni inestimabili, che da essa provengono; ora eccitare in sè ardentissima brama di procacciarla con ogni sforzo; ora il considerare le virtù de' santi, esaminarne il numero, ponderarne l'eccellenza, la sublimità, la perfezione; ora eccitare in sè un grandissimo amore verso i medesimi, e prefiggerseli per unico e degno oggetto de' proprii affetti; ora cercar materia di estrema confusione in sè stesso, nel vedersi sì lontano dall'avere quelle virtù, che ne' santi ammira; ed ora finalmente risvegliare in sè stesso un ardente desiderio e una generosa risoluzione di volersi a' medesimi render simile, e, anche uguale, con l'attendere seriamente all'acquisto delle stesse virtù (ff. 199 v.-200 r.).

« Passano di poi a trattare sì dell'avidità, come ancora dello smodato fervore e eccessivo attacco alla dolcezza della contemplazione, e con belle adeguatissime regole ne prescrivono i rimedii. Finalmente inoltrandosi a sottilmente dichiarare la più sublime contemplazione e più astratta elevazione, che deve fare il provetto, di sè, sopra di sè stesso e sopra tutto il sensibile, vanno a incorrere in quelle troppo acute sottigliezze, per mezzo delle quali pretendono, che l'uomo sparisca affatto a sè stesso, e tutte insieme gli spariscano dalla purgata e depurata vista della mente le altre cose, come se di tutto ciò nulla affatto esistesse. Con che, in questo supremo grado di contemplazione, pigliando di mira un medesimo scopo, che noi altri cristiani, per guidare altri a condurre sè stessi, molto da noi si discordono i Thibettani nella scelta del mezzo, per cui possa l'uomo giungere felicemente alla sospirata meta d'una perfetta, tranquilla e beata sopraelevazione di sè sopra di sè stesso, e sopra tutto il sensibile. Prendono essi per mezzo e rimedio, guidare la volontà ad uno stato di totale precisione da ogni affetto, e da ogni apprensione di qualunque oggetto, senza punto propendere verso alcuna parte, e col restare in tutto e per tutto equilibrata, o anche più tosto interamente sospesa. Prendiamo noi per mezzo più sicuro, e per più espediente rimedio, il fissare adesivamente (per quanto quaggiù in terra far si possa) tutta intera la volontà, immobilmente e inseparabilmente in Dio, e nel di lui amore; affinchè in lui totalmente aderendo, e in certo modo in lui trasformata, e per così dire tutta in lui perduta, non si sia più capaci d'alcun altro affetto, nè di più scorgere alcun altro oggetto, a guisa di chi ingolfato nel più alto dell'oceano perde di mira, e tutt'affatto sparir si vede dinanzi a gli occhi la terra (f. 200 v.).

« Nè solamente hanno i Thibettani siffatti trattati e sì belle regole di contemplazione, ma molti ancora tra essi ne praticano l'esercizio. Costumano comunemente ne' loro conventi, i Lamà, per due mesi dell'anno, far quotidiane e frequenti conferenze, prediche e

istruzioni a' religiosi; e sopra tali materie esercitano essi la meditazione. Vanno altri, per un mese o due l'anno, a ritirarsi in alcuna solitudine, o disagiata caverna, e quivi s'impiegano in tutto quel tempo, nella pace e tranquillità di più sode e più profittevoli contemplazioni. Altri finalmente, non per qualche mese o tempo prefisso, ma costantemente rimangono in perpetuo ritiro; e senz'altro pensiero, senza verun altra occupazione, che di sempre più sprofondarsi e sempre più raffinarsi nell' intrapreso esercizio della contemplazione. In tal maniera, se ben si consideri tutto il sin qui riferito sistema della religione del Thibet, quantunque nelle massime, che propone da credersi, sia affatto erroneo e pestifero, nondimeno per quel che concerne la regola, dettami e direzioni, che propone alla volontà rispetto alla pratica, non solamente non è alieno dalle regole di una bene ordinata ragione, ma parmi ancora molto lodevole, e dirò anche più, da ammirarsi; mentre non solamente prescrive la fuga de'vizii, nè solamente inculca la vittoria sopra tutte le passioni, ma insinua oltre a ciò l'amore e la stima della virtù, e quel che è più da stupirsi, indirizza l'uomo ad una umanamente sublime ed eroica perfezione.[1] Tanto è vero, che di tali e tanti lumi ha Dio fornito l'uomo, anche nel puro suo stato naturale, che non solo sono sufficienti per inclinarlo, ma anche abbondanti per guidarlo alla fuga del male, e per ispingerlo all'amore del bene e all'acquisto della virtù » (f. 201 r.).

[1] Questo brano che ho riferito staccato a pag. 6, perchè mi cadeva a proposito, viene qui ripetuto col contesto, affinchè se ne vegga il legame.

NOTIZIE

Il XII Congresso Internazionale degli Orientalisti.

Nel settembre del 1897 alla chiusura dell' XI,ª Roma fu proclamata sede della XIIª sessione del Congresso degli Orientalisti per l'autunno del 1899. Furono designati fino d'allora a presidente d'onore del Congresso di Roma G. I. ASCOLI, a presidente effettivo del comitato ordinatore il conte ANGELO DE-GUBERNATIS, a vice-presidenti FAUSTO LASINIO attuale presidente della Società Asiatica Italiana, IGNAZIO GUIDI rappresentante il Ministero della Pubblica Istruzione e l'Università di Roma; e a segretario generale il prof. FRANCESCO L. PULLÈ.

La Società Asiatica Italiana era delegata a completare il Comitato ordinatore, e a precisare la data e la economia interna del Congresso. Essa decise che il numero dei vice-presidenti si aumentasse, comprendendovi i professori delle discipline orientali nell'università di Roma: cav. CELESTINO SCHIAPPARELLI e prof. LUDOVICO NOCENTINI. Anche il numero delle sezioni fu cresciuto a dodici, coll' ordine e i titoli più innanzi segnati.

Il Congresso si iniziò il 3 ottobre con un convegno amichevole alle 9 di sera nella gran sala della Biblioteca Alessandrina nel palazzo dell'Università. Dopo il discorso del rettore dell' Università, prof. LUCIANI e del prof. CUGNONI preside della Facoltà di filosofia e lettere, il DE-GUBERNATIS rende conto dell'operato del Comitato; e a proposta del SÉNART, vice-Presidente anziano del congresso di Parigi fu per acclamazione confermato il Comitato Ordinatore nell'ufficio della Presidenza definitiva del Congresso.

All' indomani 4 ottobre alle 10 ant. ebbe luogo la inaugurazione solenne in Campidoglio alla presenza del ministro GUIDO BACCELLI rappresentante del Re d'Italia, patrono del Congresso.

Il Ministro salutò con una orazione latina i convenuti, e il prosindaco di Roma prof. GALLUPPI dette loro il benvenuto a nome

della cittadinanza romana. Seguì poi il discorso del presidente effettivo A. DE-GUBERNATIS, cui risposero i delegati delle differenti nazioni, chiamate nell'ordine alfabetico:

per l'*Austria* il prof. LEO REINISCH (dell'Università di Vienna); pel *Belgio* il prof. H. BOISACQ (Bruxelles); per la *Danimarca* W. THOMSEN (Copenhaga); per gli *Stati Uniti d'America* P. HAUPT (Baltimora); per la *Francia* EMILE SÉNART, M. GUIMET, JULES OPPERT; per la *Gran Brettagna* sir RAYMOND WEST e TH. RHYS DAVIDS; per la *Grecia* P. KAROLIDES; per l'*Olanda* il prof. TIELE (Leyda); per la *Ungheria* A. VAMBÉRY (Buda Pest); per il governo dell'*India* sir CH. LYALL, pel Regno del *Couch Behar* BRAGÈNDRA NATH SEAL; pel *Nizam di Heyderabad* SEYD ALI BILGRAMI; pel *Giappone* il prof. NOBUSHIGHE HOZUMI; per la *Norvegia* il prof. TORP (Cristiania); per la *Rumania* il senatore URECHIA; per la *Russia* i consiglieri I. NAUPHAL ed ESOFF; per la *Svezia* il prof. CARLO PIEHL (Upsala); per la *Svizzera* ED. DE MONTET (Ginevra).

Vengono quindi proclamati dal Segretario Generale gli ufficii elettivi delle singole sezioni, così composti:

SEZIONE I. *Linguistica generale indo-europea.* Presidenti: ASCOLI, BARTHOLOMAE (Giessen), HENRY (Parigi), LUDWIG (Praga), THOMSEN. Segretario prof. GOIDANICH.

SEZIONE II. *Geografia ed etnografia dell' Oriente.* Pres. CORDIER (Parigi), HERMANN (Klausenburg), TEMPEL (Birmania), URECHIA (Bucarest). Segr. dottori BALDACCI e CARLI.

SEZIONE III. *Storia comparata delle religioni dell' Oriente, mitologia comparata e folk-lore.* Pres. DWORSACK (Praga), GINSBURG (Londra), GUIMET (Parigi), TIELE (Leyda). Segr. prof. ZANNONI.

SEZIONE IV. *China, Giappone, Corea,* Pres. DIÓSY (Londra), HIRTH (Monaco), HOZUMI (Giappone), TURETTINI (Ginevra). Segr. dott. BLUMENSTIHL e HOFFMANN (Roma).

SEZIONE V. *Birmania, Indocina, Malesia, Madagascar,* Pres. AYMONIER (Parigi), KERN (Leyda), MARRE (Parigi).

SEZIONE VI. Branca 1, *India.* Pres. Sir W. W. HUNTER, KUHN (Monaco), PISCHEL (Calcutta), HOERNLE (Halle), Sir R. WEST (Londra), SÉNART (Parigi). Segr. dott. FORMICHI. — Branca 2, *Iran.* Pres. BROWNE (Cambridge), ESOFF (Pietroburgo), GEIGER (Erlangen), JACKSON (New York), SALEMANN (Pietroburgo). Segr. dott. CIARDI-DUPRÈ (Firenze).

SEZIONE VII. *Asia Centrale.* Pres. KÙNOS (Buda-Pest), RADLOFF (Pietroburgo), VAMBÉRY (Buda-Pest), DONNER (Strasburgo). Segr. dott. BONELLI (Napoli).

Sezione VIII. Branca 1, *Lingue semitiche in generale*. Pres. Bevan (Cambridge), Euting (Strasburgo), Merx (Heidelberg), Guidi (Roma), Kautsch (Halle), D. H. Müller (Vienna). Segr. dott. Margulhes e prof. Nagy (Roma). — Branca 2, *Assiriologia*. Pres. Bezold (Heidelberg), Haupt (Baltimora), Oppert (Parigi). Segr. Teloni (Firenze).

Sezione IX. *Mondo mussulmano*. Pres. Goldziher (Buda-Pest), Karabacek (Vienna), Sir Ch. Lyall (Londra). Segr. prof. Nallino (Napoli).

Sezione X. Branca 1, *Egittologia*. Pres. Eisenlohr (Heidelberg), Ermann (Berlino), Naville (Ginevra), Piehl (Sigtuna), Rèvillout (Parigi). Segr. dott. Ballerini. — Branca 2, *Lingue africane*, Pres. Reinisch (Vienna). Segr. prof. m.chse De Gregorio (Palermo).

Sezione XI. *Grecia e Oriente*. Pres. Krumbacher (Monaco), Lambros (Atene), Strzygowski (Graz), Tocilescu (Bucarest), Tsagareli (Pietroburgo). Segr. Botti (Alessandria d'Egitto) e Vaglieri (Roma).

Sezione XII. *America*. Pres. J. del Paso y Troncoso (Messico). Segr. Grossi (Genova).

***

Una seduta preliminare per fissare l'ordine e il regolamento dei lavori fu indetta nel pomeriggio dello stesso giorno 4, e stabilito che le adunanze delle sezioni si tenessero ogni giorno dalle 9 alle 11 ant. e dalle 3 alle 5 pom. E in vero le sezioni attesero ai loro lavori sedendo regolarmente dalle 9 alle 12, e dalle 3 alle 6, prolungandosi spesso oltre quest'ora. Si procedè così dal giorno 5 fino al 14 novembre, eccettuata la domenica 8 dedicata alla gita a Tivoli, e giovedì 12 impiegato nella mattinata alla cerimonia della deposizione di una corona dei Rumeni alla colonna Trajana, e ad una passeggiata archeologica nel *Foro romano*, diretta dal ministro Baccelli in persona; e nel pomeriggio alla visita del Palatino, e ciò in luogo della escursione a Pallestrina, l'antica *Præneste* dapprima annunciata, ma poi resa impossibile dalla stagione e da altre difficoltà materiali.

Oltre a questi e ai due altri trattenimenti offerti dal Comitato del Congresso: mercoledì (11) con un concerto nel quale cantò la signora Leria espressamente inviata dalla Regina di Rumania, e (domenica 15) una rappresentazione del *Romolo* di A. De Gubernatis al Teatro Valle; oltre il ricevimento del Municipio di Roma nelle sale del Campidoglio la sera del 4, e quello del Ministro degli Esteri alla Consulta pei Delegati stranieri e per gli Uffici del Congresso

(giovedì 12), parecchi ricevimenti privati furono dati ai Congressisti: sabato 7 quello dalla Associazione della Stampa Italiana nella sua bella residenza in Piazza Colonna; le genialissime serate (martedì 10 e venerdì 13) offerte dalla Principessa BARATOW nelle sue splendide sale del palazzo Barberini; le domeniche e i giovedì della contessa ERSILIA CAETANI LOVATELLI; il ricevimento dei signori rumeni HOLBAN e URECHIA all'Hotel del Quirinale; il thè offerto dai coniugi GINSBURG (Londra) all'Hôtel della Minerva, dalla signora DI LEBEDEFF (Kazan) all'Hôtel de Russie, e il pranzo dato alla Presidenza del Congresso dai delegati del Giappone HOZUMI e TSUBOI. La serie dei festeggiamenti finì col pranzo d'addio, offerto pure dal Comitato all'Hôtel de Russie di circa 600 coperti cui presero parte quasi tutti i congressisti ancora presenti a Roma coll'intervento dei ministri Baccelli, Boselli, Di San Giuliano, del pro-sindaco di Roma comm. Galluppi ed altre notabilità della capitale.

***

Dell'opera delle Sezioni, che fu varia di proporzioni in ragione del numero e della frequenza dei rappresentanti delle diverse discipline rileveremo quello che in modo speciale si riferisce ai nostri studi.

La sezione VI intitolata all'INDIA e all'IRAN si divise nelle due branche corrispondenti, alternando le sedute della prima nelle ore antimeridiane, quelle della seconda nelle ore pomeridiane; fino a che il lavoro nel dominio iranico, non molto denso, fu esaurito; dopo di che il tempo fu occupato esclusivamente nel lavoro, per contro assai carico, dell'Indologia.

Per l'INDIA la **linguistica** in generale fu toccata in un rapporto del dr. G. A. GRIERSON per conto del « Linguistic Survey of India », presentato e illustrato da Sir Ch. Lyall. Il Grierson classifica l'ampia varietà delle lingue parlate nell'India in sei famiglie che sono quelle delle:

1. lingue indo-ariane.
2. lingue iraniche
3. lingue dravidiche
4. lingua mundâ; nome col quale il G. propone vengano chiamate d'ora innanzi le lingue fin qui dette kolariane.
5. lingue tibeto-birmane.
6. lingue della frontiera N. O. fino al Pamir.

Per la **grammatica** e la **lessicografia** sono da ricordare la proposta del prof. KIRSTE (Graz) riguardante la disposizione alfabetica dell'anusvāra e del visarga, al fine di togliere le disparità che

spesso imbarazzano nell'uso dei vocabolari. Le conclusioni del Kirste sono:

1. che in seno di parola la nasale che precede una esplosiva debba venir rappresentata col segno della nasale omorganica;

2. che in un composto, e in fine di parola dinanzi a qualsiasi consonante iniziale, vada segnato l'anusvāra;

3. che nell'alfabeto e quindi nella disposizione lessicale l'anusvāra prenda posto dopo gli svara (al dittongo au), segua ad esso il visarga e quindi i vyañǵana.

Le proposte del Kirste fu dibattuta, specie per amore alla consuetudine, che a nostro modo di vedere può essere invocata per l'ultima proposizione. Giuste sono invece le due prime tanto in ordine alle considerazioni etimologiche, quanto alla entità fisiologica; diverso essendo il carattere della nasale aggruppata colla esplosiva che è carattere di vera e propria articolazione; mentrecchè in fine di composto o di parola si risolve in una semplice resonanza nasale di cui viene affetta la vocale precedente. Sia lecito di citare qui l'autorità del Bühler che riprovava, a proposito del metodo dei manoscritti, l'uso o meglio l'abuso dall'anusvāra nel 1° caso, spiegandolo colla ragione pratica degli ammanuensi di risparmiare il tempo e lo spazio.

Il prof. Grierson sopracitato fece presente al congresso a mezzo del professore Hoernle della sua opera di saggio della grammatica Kaçmirense (Essays on Kāçmīrī Grammar), che va segnata fra le pubblicazioni più desiderate ed accette.

Il professore Max Müller, con una lettera-memoria che sarà inserta negli atti, accompagnò alla Sezione due opere di M. Takakusu, l'una sullo studio del sanscrito nel Giappone basato sopra i materiali del monaco buddhista Kaçypa vissuto dal 1717 al 1804; e l'altra sopra un dizionario sanscrito-chinese e chinese-sanscrito, che egli conta di pubblicare in unione di Bunyu Nanjio. La promessa dei due dotti, già ben noti per i loro lavori che prestano la migliore garanzia di serietà, è accolta favorevolmente dalla Sezione che fa voti per l'attuazione dell'opera progettata.

Nella medesima seduta del 10 ottobre il prof. C. Bendall nel presentare la seconda parte della sua pregevolissima edizione del Çikṣāsamuććaya porge la notizia gratissima ai compagni di studio che le ultime parti dell'opera sono prossime ad apparire.

Lo stesso professor Bendall in una conferenza al Collegio Romano presentò colle proiezioni fotografiche gli specimen di interessanti e vari manoscritti nepalesi ad illustrazione de' pregevoli studi sopra un argomento che è di speciale sua competenza.

Un caso, non unico purtroppo nella storia degli studi dell'indologia in Italia è quello dell'opera del defunto Natale Marcellino,

intorno a cui riferì il prof. P. G. GOIDANICH segretario della Sezione linguistica. Il dr. Marcellino fu medico di professione, ma erasi dedicato agli studii filosofici, e coltivò specialmente il greco ed il sanscrito. Fra i molti manoscritti di lavori, rimasti ignorati affatto durante la sua vita, si trovarono due volumi contenenti la versione completa della grammatica di Pāṇini. Non fu facile constatare se tale lavoro fosse anteriore alla seconda edizione del Pāṇini del Böhtlingk; certo è che la versione dei sūtra e degli scolii è in molte parti indipendente, ed accenna ad un'opera compiuta o prima o dopo, ma comunque originale. Su proposta del prof. LUDWIG la sezione: udito il caso commovente della vita, degli studii, delle fatiche del giovane Marcellino, esprime unanime dispiacere della sua perdita e simpatia per la sua memoria, associandosi alle parole di condoglianza pronunciate dal prof. Goidanich.

***

Bibliografia. Il professore ERNESTO KUHN della Università di Monaco riferisce intorno alle pratiche da lui condotte col governo dell'India per la compilazione di una Bibliografia Indiana limitando a questa sola parte il piano che il dr. BURGESS già ebbe di una generale Bibliografia orientale. Si costituì nella Sezione un comitato composto dei signori Sénart, Kuhn, Schermann, Rhys Davids, Williams Yackson e Sir Raymond West per compilare un piano definitivo dell'opera. La risoluzione presentata al proposito dal detto comitato alla adunanza generale ed approvata nella seduta di chiusura del Congresso concluse: visto il bisogno stringente di una bibliografia degli studi indiani che sia completa e sistematica, il Congresso designa per la compilazione di essa i sigg. E. KUHN e LUCIANO SCHERMANN come i due cultori più adatti a tale impresa. Ma perchè tale lavoro importerà molta spesa e dovrà durare almeno sei anni, il Congresso lo raccomanda ai governi ed ai corpi scientifici che si interessano agli studi sull'India. Su proposta del prof. EGGELING (Edimburgo) si decise che il comitato per l'Oriental Bibliography rimanga in carica fino al prossimo Congresso.

***

Storia, Archeologia, Epigrafia. Sussidiato dalla Pangab University e dal governo del Kaçmīr, il dr. STEIN ha condotto a termine il secondo volume della Rāgatarangini di Kalhana, contenente la versione e le note al testo. Il giovane e valente professore della Università di Lahore, che noi bene ricordiamo dal Congresso di Parigi, non ha potuto sgraziatamente assistere al nostro; il suo lavoro fu

quindi presentato dal presidente Hoernle, il quale formulò un meritato voto di lode all'autore ed ai sovventori dell'importantissimo monumento della storia del Kaçmîr.

Vogliono annoverarsi fra le produzioni più importanti del Congresso le scoperte fatte e riferite dai professori Hoernle, Radloff e Huth nell'Asia Centrale, relative alla espansione della civiltà indo-iranica e indo-greca in quelle regioni. Il prof. Hoernle ha esposto un vero tesoro di materiali archeologici della British Collection of Central Asia Antiquities, dedicando una seduta (mercoledì 11 ottobre) della sezione alla illustrazione di esse. Sono manoscritti di cui alcuni risalgono al secolo iv e v d. C.; e un codice pahlavi di quella medesima epoca. Specialmente interessanti sono le Xilografie, di caratteri molto diversi le une dalle altre. L'H. distingue nove di tali differenti caratteri, qualcuno rimasto tuttora indecifrato. Il terreno delle indagini è il Turkestan orientale, un paese ricoperto in gran parte di deserti, ma che secondo antiche tradizioni era una volta aperto e popolato di città; e se ne noverano da quaranta che rimasero sepolte nelle arene. Di queste due sole furono ritrovate ed esplorate massime da missionarii svedesi, ed è di là che provengono i resti in questione. I manoscritti, le terrecotte e le monete con leggende indiane e cinesi ritrovate nelle vicinanze di Khotan e di Kuche dimostrano all'evidenza che nei primi secoli dell'era nostra esistè nel Khotan un regno nel quale fiorì la cultura buddhistica; mentre che si riscontrano pure nel Khotan le traccie di un incontro della civiltà greca nelle opere d'arte, nelle figure delle terrecotte riproducenti il motivo caratteristico di uomini e scimmie che suonano la siringa.

È tutta una rivelazione: in quella zona vennero ad incontrarsi e ad incrociarsi, nei secoli intorno all'era volgare gli elementi di tre civiltà differenti quali: la indo-buddhistica pure sposata ad elementi iranici, la cinese, e la civiltà occidentale giuntavi per l'intermezzo dei greci; e vi si fusero a quanto pare originando una speciale coltura propria e caratteristica indigena, quale si rivela nella novità e peculiarità delle forme della scrittura. Ed è un nuovo punto guadagnato per lo studio delle antiche relazioni fra le civiltà dei due continenti.

Molti saggi illustrativi di tali scoperte furono prodotti dal prof. Hoernle in una seconda conferenza al Collegio Romano col mezzo delle proiezioni fotografiche.

Rientrano negli studi dell'Indologia di pari modo i lavori del Radloff sulle scoperte fatte in Turfan dalla spedizione diretta dal dr. Klementz, nel maggio 1898, per ordine della Accademia delle scienze di Pietroburgo.[1]

[1] Cfr. Turfan und seine Alterthümer di D. Klementz nelle Nachrichten über die von der k. Acad. der Wissenschaften zu S. Petersburg im

In quella regione del Turkestan orientale che è limitata dalle catene del Tianschan a settentrione, del Küen-lün a mezzogiorno, dal Nan-schan e dal Pamir, fiorì già prima dell'era volgare una cultura. Era tale regione attraversata dalle strade che mettevano in comunicazione l'Oriente estremo coll'occidente; specie quella che portava i commerci al paese dei Seres di cui Plinio e Strabone già avean notizia e che Tolomeo segnò sulle sue carte al nord e al sud dell'Imaus.

Ma assai prima dei Romani e degli Alessandrini, gl'Indi ebbero consuetudine con quella regione che, quando i Chinesi si furono spinti nel Turkestan orientale, divenne il teatro dell'azione reciproca e del connubio fra gli elementi della civiltà dell'Asia orientale e dell'Asia occidentale.

Per quelle medesime vie passarono i pellegrini chinesi buddhisti moventi alla culla della loro religione, e passavan dipoi i missionarii cristiani, prima i nestoriani poi i cattolici.

Fra gli elementi delle culture che si sono così sovraposti in questa parte del Turkestan orientale, la nostra speciale attenzione si rivolge all'elemento indiano. La estesa diffusione del buddhismo è attestata dagli scritti di natura storica dei secoli IV, V, VI e dalle relazioni dei pellegrini cinesi, i quali ci riferiscono di numerosi templi, di cerimonie e solennità buddhistiche, dei differenti riti di coloro che nel Chotan seguivano la dottrina del Mahāyāna in confronto di quelli delle città del nord che professavano il Hīnayāna; ciò che attesta, come annota il Klementz, esser ivi penetrato il buddhismo da diverse fonti e in diversi tempi. In Chotan era in uso anche la scrittura indiana e in Kutscha una scrittura molto simile all'indiana, con qualche modificazione.

Ma sopratutto indo-buddhistica è l'arte figurativa, di cui il Klementz ha riportato delle prove interessantissime.[1] Nello stile delle decorazioni a stucco dei templi, nei colori, e sopratutto nei soggetti, pare di ritrovarci in quel mondo indo-buddhistico atteggiato alle forme e concezioni ultraimalaiche, che si riscontrano già nelle manifestazioni del buddhismo tibetino. Se non che nelle forme dell'arte di Turfan e adiacenti si riscontrano nella varietà dei soggetti e nella scioltezza della composizione influenze di un'arte non prettamente indiana.[2] Un esame più preciso, sopra materiali comparativi più estesi potrà condurci a discernere se e quali sieno elementi di ori-

Jahre 1898 angerüstete Expedition nach Turfan, 1888, p. 1.

[1] V. le tavole annesse alla memoria sovracitata; intercalate al testo pagg. 34-46 e a parte 3-6.

[2] Cfr. le figure femminee volanti di Tojok-Mazar n.° 16. Gli atteggiamenti e le espressioni del Buddha medesimo di Tojok-Mazar n.° 6, e Murtuk, 6; le volute e la naturalezza dei fregi a fiori di Sengim-A'hury n.° 1, comparato colle pose e le linee rigide, stereotipe che sono proprie e caratteristiche dello stile ortodosso dell'India.

gine cinese, quali invece si riferiscano all'arte occidentale. Colpisce intanto la foggia che non potremmo dire altrimenti che europea delle figure della tavola 7ª; e le due figure 18-19 (Tojok-Mazar n.° 38 p. 45) in abito che osiamo dire schiettamente bizantino, con maniche strette e ornamenti di pietre; al modo che il Klementz stesso osserva « il taglio dell' abito pare accenni piuttosto all'Asia anteriore anzichè all'India od all' Estremo Oriente ».

Libri buddhistici sono contenuti nelle silografie raccolte nel viaggio del Klementz, insieme ad altri antichi documenti dei quali la interpretazione fu data dal Radloff, e che spettano a differenti categorie, quali: Epigrafi incise nelle pareti delle abitazioni sotterranee in antico-turco; iscrizioni uiguriche a colori nero o rosso; frammenti di testi sacri buddhistici; libri buddhistici in silografi; e scritture giuridiche in antica lingua uigurica.

Il professore Giorgio Huth noto per la sua competenza in fatto di letteratura tibetana nei rapporti colla letteratura indiana, e benemerito pei suoi viaggi di ricerche nell'Asia Centrale, aggiunge contributi importanti all'archeologia di Turfan. Ma il dr. Huth interessò il Congresso specialmente colla relazione dei resultati ottenuti nelle sue ricerche sui Tungusi del Jenissei, nella Siberia e nella Manchuria, sia nel dominio dell' etnologia e della letteratura popolare di quella nazione che ha tanto peso per la storia dell' Asia orientale; sia nel dominio dell'archeologia per le scoperte nelle ruine delle città degli antichi regni di Bokhai, Kitan e Kin. Il prof. Donner comunicò le sue osservazioni su alcune epigrafi dalle quali si rileva il grande interesse di siffatte scoperte.

Il Congresso in vista di siffatti resultati decise di costituire un Comitato al fine di creare una società che sul modello dell' India Exploration Fund abbia per iscopo l'esplorazione archeologica e linguistica dell' Asia Centrale e dell' estremo Oriente. Nello stesso tempo formulò il voto a che il governo e le società scientifiche di Russia, secondando gli sforzi dei primi indagatori, organizzi una spedizione nell'Asia Centrale, equipaggiata per un soggiorno più lungo (il Klementz non potè rimanervi che soli sei mesi); la quale con ricerche continuate e metodiche raccolga tutto quanto è possibile de' monumenti archeologici, epigrafici e paleografichi che vi si conservano. Lo stesso voto fu indirizzato ai circoli dirigenti della Germania sua patria affinchè al dr. Huth sieno forniti i mezzi di proseguire i suoi studi nelle regioni da esso percorse e illustrate.

Per l'archéologia dell' India il dr. Burton-Brown espose le sue osservazioni illustrate da vedute di Dimapur nell'Assam e del luogo ivi destinato ai sacrifici. Del fatto che vi si trovano dei monoliti che portano scolpito il ćakra e gli altri simboli delle cerimonie dei sacrifici primitivi, dallo stile delle decorazioni ecc. il dr. B. è tratto a

concludere che tali monoliti spettino alla età più antica del culto, che si rivelerebbe come vedico.

Il vecchio e buon Barone TEXTOR DE RAVISI (M. S. A., delegato della Soc. d'Etnologia di Parigi) presenta al Congresso una memoria sopra la epigrafe murale della pagoda di Udeypur. Questa pagoda sorse sulle basi di un tempio fondato dai primi discepoli di S. Tomaso, riedificata nel secolo XI da un re indiano. La inscrizione è essa di origine cristiana o di origine brahmanica?

Sopra una copia fattane nel 1840 dal Prinsep e trascritta in caratteri devanāgari dal cap. Burk, essa fu tradotta da Kamala-Kanta interprete della Soc. As. di Calcutta in senso del tutto brahmanico; ma il Padre Burthey nel 1860 ne fece un'altra del tutto dissonante, in senso cristiano. Il barone T. de Ravisi, incline a questa seconda versione, ne tentò una traduzione propria, concludendo però lealmente col voto: che la S. A. di Calcutta procuri al prossimo Congresso una copia fotografica del testo murale della pagoda di Udeypur; affinchè i dotti competenti e spassionati possan risolvere la questione come S. Tomaso, vedendo, toccando e giudicando di mente propria.

L'assenza del prof. SYLVAIN LÉVY reduce da poco dal viaggio in Oriente è stata lamentata da tutti quanti ne attendevano la relazione dalla erudita e simpatica sua parola. In questa vece fu data lettura di una sua memoria sopra le ambascierie nell'India del cinese Wang Hiuen-tsé fra il 643 e il 661 dell'era nostra. La narrazione è ricostruita sopra dei frammenti superstiti di un rapporto dello stesso ambasciatore che il Lévy è riuscito a ritrovare insieme col testo di due iscrizioni che quegli aveva al suo tempo vedute nell'India. M. E. CHAVANNES (Parigi) dette la traduzione delle due epigrafi conservate da Wang Hiuen-tsé: l'una delle quali porterebbe la data della morte di Harṣa Çilāditya.

Sulle falsificazioni di epigrafi, da cui anche l'India non andò immune, il sig. F. F. FLEET Esq. presentò una memoria cui dette il titolo di: « Curiosities of Indian Epigraphy », nella quale si ricercano le ragioni della falsificazione, che muovono precipuamente nell'intento di dare valore storico alle cose in esse contenute. La parte massimamente interessante ed utile del lavoro del FLEET sta nella constatazione del fatto: che il luogo di produzione di tali falsificazioni è principalmente la provincia di Mysore; e che le epigrafi falsificate sono quasi tutte in metallo, rarissime essendo quelle in pietra.

***

Numismatica. La numismatica dell'India ha preso posto nelle trattazioni del Congresso per opera del dottore GERSON DA CUNHA, passionato e benemerito raccoglitore. Il da Cunha presenta quattro

saggi dei cosidetti Rāmatañka, monete o medaglie abhiṣeka come altri le voglia chiamare, di forma concava, coniate a ricordo del coronamento dei re di Viǵayanāgara nell'India meridionale. La rarità di queste monete e la tardità della conoscenza di esse per gli studiosi dipendono da ciò, che furono trattate come oggetto di venerazione, come reliquie privilegiate e portatrici di fortuna. Il da Cuhna dichiara il nome da Rāma l'eroe indiano e tañka moneta, conio; e in esse è rappresentato nel concavo il coronamento di Rāma con Sītā e il corteo portante le insegne reali; nel convesso riconosce nei segni la figura di Hanumant e l'oroscopo di Rāma in caratteri nāgarici. La data di queste monete è fissata dal da Cunha nel XII secolo d. C.

Si è avvisato alla possibilità che la forma tañka che appare altrove takka e in veste portoghese takkal, abbia rapporto colla voce semitica arab. thakal, cald. tekel, ebraico e babilonese shekel riferito agli antichi suggelli cilindrici, assai frequenti in Babilonia, colla rappresentazione del leone che divora il toro. Ma questo rimane un semplice avviso. Importante assai è invece il richiamo fatto dal professor Eggeling da queste monete ad altre medaglie abhiṣeka in oro ed argento antichissime, ricordate nel Çatapaṭha Brāhmaṇa.

***

Etnografia, Religioni. In una delle sedute generali (8 ottobre) M. Macauliffe Esq. trattò della religione e della letteratura dei Sikhs; in modo speciale del decimo guru Gobind Singh e dei principali che lo hanno preceduto, porgendo la traduzione di alcuni inni di quei maestri. Il signor Macauliffe spiega il metodo da esso seguito in confronto con quello del benemerito suo precursore in codesto studio, il dr. Trumpp. Egli riconnette la origine della religione dei Sikhs al principio della unità assoluta del Brahman (nel concetto vedico Eko Brahmā, dvitīyo nā 'sty eva) riscontrando però nella forma moderna del sikhismo degli elementi penetrati per gli scambii intellettuali coi paṇḍitās di Benares, e stabilendo un confronto fra codesta religione e l'induismo. La storia del sikhismo ha importanza notevole per la storia generale delle religioni dell'India, come osservò il Sénart; essa si svolse da un sincretismo complicato ed oscuro poco a poco assumendo una originalità speculativa nella quale individuandosi procedè con quel moto e quella intonazione militanti e guerrieri che sono caratteristici della cultura nazionale dei Sikhs. Altri, come il von Schröder, fecero rilevare la necessità di raccogliere e provvedere di una traduzione i libri sacri dei Sikhs,

utilizzando e incorporandovi la tradizione orale e la interpretazione ortodossa che altrimenti minacciano di andare perdute per sempre.

Il Congresso, apprezzando altamente lo zelo e l'abnegazione del signor Macauliffe nel concepire il piano e predisporre l'esecuzione di un' opera così laboriosa e meritevole, mosse viva raccomandazione a che l'aiuto del governo dell' India e l' interessamento dei capi dei Sikhs — come già altravolta ai tentativi del Trumpp — non sieno per mancare alla impresa del Macauliffe che richiede e merita il più largo sussidio materiale e morale.

Lo stesso professor Macauliffe riferì una serie di notizie intorno al movimento letterario e religioso dei Sikhs, specie sulle opere di Sardar Khan Singh tra cui una analisi dell' Adi-Granth la Bibbia dei Sikhs, che ne compendia il contenuto, e ne esplica i passi e le parole più difficili porgendo con ciò aiuto validissimo allo studio di quella religione. Codesto Sardar, fervente propugnatore della fede avita ha scritto un libro allo scopo di stornare i Sikhs dall'invadente hinduismo. Il sig. Macauliffe presenta al Congresso e ne fa omaggio l'opera in discorso che ha per titolo Ham Hindu nahin hain, insieme ad altri scritti suoi proprii in argomento e ad una biografia antichissima di Baba Manak, litografata ed edita per cura del M. medesimo.

Anche per la dottrina dei G'iaina, il cui campo nella storia delle religioni e delle letterature dell' India si è tanto allargato furono formulati dei voti per bocca del prof. Hermann Jacobi (Bonn) il valoroso traduttore ed illustratore dei primi e più importanti sūtra del Siddhānta ģiainino. La proposizione, approvata dalla sezione è che le cognizioni intorno al G'iainismo vengano estese ed approfondite anzitutto con edizioni critiche dei testi canonici — che ora, se si prescinde dai due o tre ripubblicati in Europa, si compendiano nella edizione indigena condotta con tutto lo zelo ma insieme con tutte le imperfezioni delle stampe dell' India, a spese del munifico Dhanapati Sinhaģī Bahadur. Si svolge al proposito un piano formulato dal prof. Rhys-Davids per una pubblicazione siffatta.

***

Filosofia. La Filosofia ha avuto l'onore della seduta antimerid. del 9 ottobre, sotto la presidenza del prof. E. Kuhn.

Brag'endra Nath Seal fece una relazione sopra le scuole filosofiche dell' India e sovra il processo logico dei differenti sistemi, comparati coi sistemi della filosofia europea.

Quindi il prof. Paolo Deussen della università di Kiel traccia il disegno della storia della filosofia delle Upaniṣad, esponendo il con-

tenuto di questo ramo della letteratura dell'India che nel precedente congresso di Parigi egli aveva classificato. Nella evoluzione del pensiero filosofico delle Upaniṣad il Deussen distingue sei periodi successivi che sono:

dapprincipio l'IDEALISMO più assoluto (primo periodo) che afferma la esistenza dell'ātman unico e solo, e nega la esistenza del mondo. La forma più pura di questo idealismo è espressa nella dottrina di Yāǵńavalkya nella Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.

Il connubio di questo idealismo colla opinione empirica genera un PANTEISMO pel quale l'ātman si viene identificando col mondo che si considera già come realmente esistente (secondo periodo).

La identità del mondo coll'ātman per sè incomprensibile sospinge verso la concezione di una casualità; quindi il COSMOGONISMO (terzo periodo) per cui l'ātman crea il mondo, ed entra lui stesso come anima nel mondo da esso creato.

L'ātman creatore si viene scindendo e distinguendo dall'ātman individuale per finire in una opposizione dell'uno all'altro; il primo assume gli attributi del dio, quindi il TEISMO (quarto periodo) quale si esplica nella dottrina della Çvetāçvatara-Upaniṣad.

Ma separato dall'ātman individuale che era stata la fonte nella quale l'ātman creatore, il dio, aveva attinta la sua forza vitale, questo finisce coll'isolarsi e col relegarsi sempre più; fino a che la mente si volge omai solo alla natura prakṛti ed alle anime individuali puruṣāḥ (quinto periodo).

Si giunge così al sistema del SAṂKHYA il quale in fondo non è altro che il Vedānta contaminato per il confondersi delle vedute empiriche coll'idealismo primitivo.

Il dr. CARLO FORMICHI; il quale viene da tempo dando saggio de' suoi studi felici intorno alla filosofia, si propose di stabilire la data del Kāmandakīya Nītisāra desumendola da criterii interni dell'opera medesima. L'un argomento è tratto dalla materia astronomica che pare al Formichi risponda al grado ed ai caratteri delle dottrine di Varāha-Mihira; l'altro argomento è tratto dalle questioni filosofiche le quali presuppongono una letteratura molto sviluppata del sistema del Nyāya; onde si concluderebbe che l'epoca della compilazione del Kāmandakīya non può essere anteriore al sesto, o tutt'al più al quinto secolo dell'era nostra.

Rispetto al primo argomento è da osservare però come una parte delle dottrine di Varāha Mihira risalgono all'astronomo Parāçara, e come questi attinga sovente alla fonte dei Purāṇa; e quindi che i concetti astronomici riflessi nel Nītisāra possono essere penetrati in altro più antico stadio della storia di quelle cognizioni.

***

Epopea. La opportunità di dominare il vasto materiale epico, coordinando sistematicamente il lavoro che da varie parti si viene esercitando in codesto campo, era già stata ventilata dal dr. Winternitz ed avea condotto all'idea della costituzione di una associazione, l'Epic Text Society. Tale idea, propugnata presso la nostra sezione indiana dal colonnello Temple, e sostenuta da sir W. W. Hunter, prese consistenza; e se ne formò un comitato costituito di sir W. Hunter, col. Temple, sir Raymond West, dei proff. Kern, Bendall, Ludwig, Pischel, Kuhn, Fleet, Hoernle, Leumann, Kirste, Eggeling, e da Seyd Ali Bilgrami.

Le decisioni prese dal Comitato, confermando la opportunità della istituzione di una Società per i testi epici sanscriti, sono: che il primo lavoro da iniziarsi debba essere una edizione di Mahābhārata nella redazione meridionale; e che un sotto-comitato designato tra i membri sopra nominati si adoperi a propagare l'idea nell'India e a prepararne l'attuazione; per riferire poi nel Congresso prossimo i resultati che ne saranno ottenuti.

***

Novelle, Parabole, Romanzi. Il professore E. Hardy ha discorso intorno a due libri morali del buddhismo antico che sono il Petavatthu e il Vimānavatthu che contengono parabole e novelle d'indole popolare, e rappresentano due collezioni parallele, di una età relativamente remota. Sono esse anteriori all'età di Açoka, e salvo qualche parte più moderna, nella sostanza risalgono oltre il terzo secolo innanzi l'era volgare. È intorno a quell'epoca che le due collezioni furono assunte nel novero dei testi canonici. I due libri non sono, in ordine letterario, di grande valore, ma sono interessanti per ciò che ci rispecchiano in modo diretto ed autentico le concezioni popolari primitive dell'India.

Il prof. E. Leumann, il fedele esploratore del mondo leggendario del buddhismo e del ǵinismo offerse la lettura di uno studio intorno alla persona del re Brahmadatta di Kāmpīlya, figlio della regina Ćulaṇī, e al ricchissimo ciclo delle leggende relative, che il L. divide in cinque gruppi. Al primo gruppo appartengono i racconti che rappresentano le avventure di Brahmadatta giovane, avanti che diventasse ćakravartin, il cui tipo si riscontra in un kathānaka dell'Uttarādhyāyaṇa e nel racconto buddhistico di Mahauṣadha; il secondo gruppo rappresenta Brahmadatta quale ćakravartin nella

storia mitica del mondo; al terzo gruppo spettano i racconti relativi alla condotta di B. che ha in ispregio i brahmani, offrendo loro vivande che essi non possono patire; il quarto gruppo si riferisce alle trasmigrazioni d'una in altra esistenza di Brahmadatta e di sei suoi compagni, durante le quali B. è dotato della facoltà di comprendere le voci degli animali; e infine viene il ciclo relativo alla colpa ed alla punizione del figlio di Brahmadatta medesimo.

L'ordine di successione che il Leumann dà ai varii cicli è alquanto differente da quello in cui noi le abbiamo poste, e che più verisimilmente loro spetta. La importanza delle ricerche del Leumann non consiste unicamente nel soggetto speciale trattato e nella genesi dei racconti, quanto nella constatazione dei rapporti fra la letteratura dei buddhisti con quella dei ǵiaina, e di entrambe queste colla letteratura brahmanica. Un esempio analogo di queste relazioni è presentato dal professor PAVOLINI nella leggenda dei quattro Paććeka-buddhās, intorno ai quali ha consegnato agli atti del Congresso una sua memoria.

***

Lirica. Sul personaggio di Bartṛhari ha sollevato questione il professore ERMENEGILDO LA TERZA dimostrando che sotto questo nome si distinguono due uomini: l'uno il ben noto poeta dei Çatakās le Tre Centurie; l'altro l'autore del Vākhyapadīya.[1] La confusione proviene dal pellegrino chinese I-tsing. Alla questione della persona si connette anche quella relativa all'età e al carattere del poeta che invece della prima metà del settimo secolo avrebbe vissuto nel quinto della nostr'era; e piuttostochè alla religione buddhistica apparteneva esso alla setta dei Vedāntin. Con ciò verrebbe a cadere anche la generale opinione che Bartṛhari, il poeta gentile dei Çatakas, fosse fratello del re Vikramāditya Harṣa di Uǵǵayinī.

***

Astronomia. Un argomento interessante per la sua originalità fu trattato dalla signora hon. miss E. PLUNKET, circa la interpretazione astronomica dei miti vedici (Astronomy in the Veda). Infino ad

[1] Dobbiamo notare a questo punto come EMILIO TEZA abbia pocanzi affacciata la questione nel suo Bartṛhari (Un centinaio di sentenze morali di Bartṛhari. Padova, Randi 1897); una bella scelta ed una bella versione rimata di ciò che v'ha di meglio in quella gentile poesia. Il Teza accenna prima ai dispareri intorno all'età, ma solo pensando ai cinquant'anni avanti Cristo o ai centocinquanta dopo; poi alla difficoltà di stabilire se si tratti di due uomini o di un solo uomo, del sentenziatore e del glossatore della opera grammaticale di Pāṇini. Di Bartṛhari occupossi pure recentemente ITALO PIZZI.

ora si è ritenuto che la nozione delle dodici costellazioni dello zodiaco fosse venuta agli Indiani dai Greci, e cioè dopo la conquista di Alessandro; in epoca dunque ove non è sospettabile alcuna influenza sopra la materia del Veda. Ora miss Plunket constatando come la conoscenza delle costellazioni zodiacali fosse nell'occidente dell'Asia già in corso circa 4000 anni innanzi l'era volgare, ritiene più che probabile, anzi certo, che gl'Indiani l'abbiano tratta per quella via già nel periodo vedico. Ciò premesso, alcuni dei più importanti miti vedici si spiegano come adombramenti dei fatti astronomici, e miss P. porta questi quattro esempi fra i più segnalati:

Indra l'eroe solare si interpreta come il dio del solstizio d'estate che vince e discaccia dal cielo e dalla terra Vṛtra, cioè la costellazione dell'Hydra.

Soma pavamana è la luna piena del solstizio d'estate, purificata nelle acque della costellazione dell'Aquarius.

Agni che è nascosto nelle acque, che da esse è tratto fuori, rappresenta per contro il fuoco del sole nel solstizio d'inverno nella costellazione dell'Aquarius.

I due Açvin raffigurano le stelle Yoga della costellazione o nakṣatra açvinī, che nella loro alzaṭa heliaca annunciano il ritorno dell'anno nuovo.

I più competenti in materia di astronomia dell'India presenti al Congresso come il Kern, il Jacobi, il Burgess, non consentono nella spiegazione di miss Plunket; tenendo fermo alla origina greca. La più recente conclusione del Thiebaut nella ultima puntata (vol. III, 9) del Grundriss der Indo-Arischen Philologie, pur dichiarando la questione tuttora aperta, mostra di inclinare verso la probabilità di una introduzione babilonese.

Uno studio analogo è quello presentato da F. J. Hewitt (Esq., late Bengal Civil Service) intorno « alla Nave o arca degli Dei, secondo la sua origine astronomica ed alle sue ultime forme ». L'H. connette la sua origine colla misura del corso dell'anno, e ne crede il concetto indigeno delle coste dell'Oceano Indiano. Il corso dell'anno simboleggiato è quello che risponde all'uso dei villaggi dravidici dell'India; che ha principio col 1° novembre, la primavera dei paesi meridionali, dividendosi in due stagioni, l'una fino al maggio, l'altra da maggio a novembre, caratterizzate dal tramonto delle Plejadi dopo il tramonto del sole, o rispettivamente del precedere del tramonto loro a quello del sole al ritórno dopo la loro scomparsa dall'aprile al maggio. Canopo quale conduttore delle Pleiadi con Argo, serviva come misuratore di anno siffatto al popolo meridionale; ma quando questo passò al nord ove Canopo e Argo non sono più visibili, a Canopo si sostituì Orione come guida delle Pleiadi e quindi dell'anno, che qui dividevasi nelle tre stagioni. Il dio o mostro a tre teste sim-

boleggerebbe per il sig. Hewitt codesto anno dell'Asia minore e della Grecia, e la stella Orione; ricomparendo nelle varie mitologie sotto le forme di Vṛtra nel Rigveda, di Azi Dahāka nel Zendavesta, di Gerione nella mitologia dei Greci, e del dio Charion dei Fenici. Il mito di Herakles che uccide il mostro a Gades ossia al termine più occidentale del suo viaggio, conferma la significazione.

Alla mitologia astronomica può assegnarsi la comunicazione del prof. Victor Henry (Parigi) sopra un caratteristico indovinello primitivo vedico (RV. I, 152, 2): triraçrim hanti ćaturaçrir ugro: « il quadridente uccide il tridente » che egli interpreta: il quadrato (o sole) colpisce il triangolo (o luna). La geniale spiegazione è generalmente approvata dalla Sezione; ma come tutto quello che si riferiscé alla interpretazione dei passi vedici enigmatici, lascia pur qualche dubbio.

***

Cartografia. Rispondendo all'incarico affidatogli dal congresso di Parigi lo scrivente (F. L. Pullé) nella 1ª Adunanza generale presentò in compendio il resultato delle sue ricerche intorno alla cartografia dell'India antica, con una esposizione di 60 delle più interessanti carte, dipinte a colori. Secondo il desiderio espresso, la pubblicazione di tali ricerche avrà seguito nel volume IV di questi « Studi », con annesso Atlante. Nella seconda adunanza generale riferì sopra le illustrazioni del prof. Carlo Puini (Firenze) ai viaggi di Ippolito Desideri sul principio del passato secolo nell'India e nel Tibet; di cui alcune parti, come quella relativa al Buddhismo tibetano, sono riassunte in questo volume III degli « Studi » medesimi.

***

Ci resta a toccare di due argomenti concernenti l'ordinamento ed il progresso delle nostre discipline, e de' quali fu esposto il tema nel precedente volume di questi studii; e cioè: l'**Istituto Orientale di Napoli** e l'India Exploration Fund.

Nella medesima adunanza generale del Congresso (11 ottobre) nella quale il prof. Arendt, direttore del Seminario di lingue orientali a Berlino propugnava le pubblicazioni periodiche di esso, il prof. Michele Kerbaker, espose le condizioni dell'Istituto che prima sotto il nome di Collegio dei Cinesi, ora di Orientale, rappresenta fino dal 1727 in Italia quella istituzione che oggi le maggiori nazioni europee miranti all'espansione nell'Oriente si sono studiate di creare all'ombra delle grandi università delle rispettive capitali, come uno

dei mezzi più potenti di conquista. Riassunta la storia del Collegio, il Kerbaker dimostra la opportunità di alcuni provvedimenti governativi che egli stima necessarii per trarlo fuori dagli attuali impacci e dagli ostacoli che impediscono il pieno e rigoglioso svolgimento di questa istituzione.

India Exploration Fund. Con una lucida esposizione stampata in un bullettino a parte del Congresso (il n.° 21) M. EMILIO SÉNART riassunse gli intenti ed il carattere della istituzione; ed espose i resultati ottenuti infino ad ora dal Comitato eletto nel Congresso di Parigi. Il Governo dell'India, a mezzo del Segretario di Stato per l'India ha nel modo più sollecito dichiarato di approvare il progetto e di favorirlo, ad una condizione del resto già prevista nel programma del Comitato, che le esplorazioni non si facciano senza il consenso preventivo del Governo dell'India; — e che tutti gli oggetti di importanza storica ed archeologica che verranno scoperti negli scavi sovvenzionati dalla futura Società sieno riservati al Governo.

Fu convenuto che la sede della Società sarà a Londra e la R. Asiatic Society accettò liberalmente la proposta: che il suo presidente in carica sia anche il presidente della nuova società, alla quale si mantiene il titolo di: Associazione internazionale per l'esplorazione archeologica dell'India.

Il Comitato nazionale inglese grazie allo zelo di lord Reay e sotto la sua presidenza si è costituito a Londra nelle persone di Mr. Arbuthnot, Mr. Fleet, sir. F. e sir Ch. Lyall, dr. Thornton e il M. O. Sewell. A Parigi, in Germania, in Italia e in Russia son già iniziate le pratiche per la costituzione dei rispettivi comitati nazionali.

L'organizzazione del Consiglio Centrale sedente in Londra sarà la seguente: Presidente, come sopra si è detto il presidente effettivo della R. A. S.; consiglieri ne saranno il rappresentante del Governo dell'India nominato da questo, i rappresentanti del Comitato nazionale inglese; i presidenti dei Comitati delle altre nazioni, con facoltà a questi di farsi rappresentare. Codesto Consiglio Centrale è anche, di conseguenza, comitato esecutivo. Ad una prossima riunione in Londra sarà rimessa la compilazione degli statuti che regolino i rapporti fra Comitato Centrale e Comitati nazionali, e quanto altro è necessario.

Le risoluzioni presentate al Congresso e da questo approvate nella seduta solenne suonano così:

1.° Si porgono ringraziamenti al Governo dell'India ed al Segretario di Stato per l'India per la benevola accoglienza fatta alle proposte formulate dal Congresso di Parigi. E si dà loro assicurazione che le condizioni da essi poste verranno appieno osservate.

2.° L'Associazione internazionale per l'esplorazione archeologica dell'India è proclamata definitivamente costituita. Essa riconosce

come proprio Presidente lord REAY, attuale Presidente in funzione della Reale Società Asiatica di Londra.

3.° I membri della Commissione di studio nominata a Parigi per i singoli paesi, eccezion fatta dalla Gran Brettagna ove già si è esaurito il compito, e cioè: R. PISCHEL per la Germania, L. VON SCHROEDER[1] per l'Austria; CH. R. LANMAN per l'America; E. SÉNART per la Francia; F. L. PULLÈ per l'Italia; KERN per i Paesi Bassi; SERGIO D'OLDENBURG per la Russia, sono confermati e invitati a proseguire attivamente l'organizzazione dei Comitati nazionali rispettivi, con preghiera di notificarli, non appena formati, al Presidente dell'Associazione. Caldo appello è rivolto agli amici dell'indologia anche in quei paesi che non sono ancora rappresentati nella Commissione.

4.° Si esprime il desiderio che il Presidente dell'Associazione convochi, non appena lo creda opportuno, una prima riunione consultiva del Consiglio centrale.

***

La seconda branca della Sezione VI per l'IRAN non apparve molto frequentata; nè per numero di inscritti, nè per quello delle memorie. Ciò è dovuto al fatto che il numero maggiore degli iranisti sfogò la propria attività e parte della materia nelle due sezioni affini dell'India e in quella linguistica. Della schiera degli iranisti che cooperano al riassunto metodico di questa disciplina nel « Grundriss der Iranischen Philologie » erano tuttavia presenti al Congresso i due duci ERNESTO KUHN e WILHELM GEIGER col BARTHOLOMAE, col JACKSON, col NÖLDEKE, col SALEMAN. Anche degli Italiani mancavano ITALO PIZZI la cui assenza fu a ragione molto lamentata; il DE VINCENTIIS, il RUGARLI; erano invece presenti ed attivi i giovani dr. Cimmino, Pometti e Ciardi-Duprè.

Assai importante e attraente per l'interesse risvegliato da più lati dall'argomento fu la esposizione del JACKSON (New York) sopra i criterii e il metodo di redazione del dizionario dell'Avesta che egli unitamente al prof. GELDNER (Berlino) viene preparando. Questo dizionario porterà una esplicazione dei termini nel senso letterario e storico, e quegli articoli specialmente che si riferiscono a soggetti religiosi, alle cerimonie, ai costumi avranno molta estensione; di maniera che ne resulterà una specie di enciclopedia dell'Avesta. Inoltre si terrà conto, quasi a forma di commento al testo zendico delle versioni in pahlavi, in sanscrito ed in persiano. Le forme e

[1] In sostituzione del compianto prof. Bühler. Il prof. Lanman fu aggiunto dopo il congresso di Parigi a rappresentare gli Stati Uniti d'America.

le citazioni dell'Avesta saranno rese nella scrittura originale e forse anco le citazioni in pahlavi, secondo il desiderio formulato dalla sezione.

Il Prof. Geiger nel presentare i suoi studi di dialettologia iranica, rende conto dei materiali raccolti dal Grierson, benemerito per questo titolo della iranologia a quel modo che lo è della linguistica indiana.

Della storia dei rapporti fra Roma e la Persia toccò il prof. Pometti (Roma) esponendo le fasi della diplomazia della curia romana, sulla base dei documenti raccolti negli archivi e nelle biblioteche della Santa Sede; e portando con ciò un serio e utile contributo allo studio delle relazioni — specie in riguardo alle influenze spirituali, — fra l'Italia e l'Asia occidentale.

Il prof. Cimmino (Napoli) ha offerto anche a questo Congresso un nuovo saggio de' suoi amorosi ed eleganti lavori di volgarizzamento delle opere più scelte della letteratura poetica dell'India e della Persia nel suo libro: « Del poema persiano di Jusuf i Zuleika di M. Abderrahman G'iami.

***

Lo studio sul « Trattamento delle liquide primitive indo-europee nell'indo-iranico » del dr. Ciardi-Duprè (Firenze) fu sottoposto alla Sezione Iª di **linguistica generale indo-europea.**

In questa medesima sezione il prof. Leumann (Strasburgo) trattò due argomenti di glottologia indiana: l'uno riguardante i temi della IXª classe dei verbi sanscriti; l'altro sopra le regole del saṃdhi e la loro introduzione rigorosa nell'uso letterario specie dopo l'intervento dei grammatici. Le sue osservazioni procedono dall'esame dei manoscritti ǵiainici, dove avemmo noi pure occasione di far rilevare più volte la trascuranza del saṃdhi, o per dire più esattamente, l'uso più scarso delle assimilazioni ed una resistenza maggiore a mantenere le forme negli elementi e nell'aspetto loro originario. La conclusione tirata dal L. da questo fatto è: che nel periodo più antico il sanscrito usato nella scrittura era assai più prossimo che non si creda ai dialetti popolari.

Il prof. Goidanich (Napoli), che prese parte alla discussione sopra tali argomenti espose poi in una memoria voluminosa riassunta dinanzi alla Sezione le sue vedute, in gran parte originali ed acute, sopra l'uso dei modi nella sintassi primitiva e nelle forme storiche delle lingue indo-europee.

***

Ma un quesito genialmente concetto e arditamente posto fu dall'ASCOLI nel suo discorso inaugurale pronunciato nell'assumere la presidenza del Congresso. È un quesito che interessa tutta la glottologia in genere e la storia della famiglia indo-europea in ispecie.

Dopo i tentativi di Augusto Schleicher e di Giorgio Curtius, di fissare i rapporti genealogici dei varii rami dei popoli indoeuropei e di stabilire la cronologia della lingua originaria, questo cui l'A. accenna è la osservazione della più alta portata: quella cioè dei fatti antropologici e dei rapporti statistici quali determinatori dei motivi e dei modi pei quali avviene che nello spazio e nel tempo segua variamente la diffusione e l'alterazione dei diversi tipi di linguaggio.

La indagine glottologica si è attenuta fin qui nei limiti d'una indagine meramente descrittiva delle diverse famiglie linguistiche, movendo per ciascuna da quelle condizioni che risultano originali del suo particolare organismo e della particolare suppellettile verbale. Essa è giunta con ciò a fermare le leggi che governano i fatti storici delle favelle della famiglia ariana, e a descriverceli in un quadro sistematico che possiam dire grandioso e pressochè completo. Ma oltre questo il mero descrittore non va. Avverte codesta regolarità delle leggi e dei fenomeni, e la ammira ma non la comprende.

« Ora il supposto etnologo potrà anche avviare alla spiegazione di questa tanto larga distesa di fenomeni fondamentali. Si tratterà della favella ariana che s'imbatta successivamente in favelle diverse e le debelli, ma non senza restarne offesa o alterata. Una gente domata e conquisa perde, in certe condizioni la propria lingua, ma assoggetta la lingua del vincitore alle abitudini del proprio organo orale ». Da questo siam tratti al « problema sovrano che incalza sempre più vivamente la etnologia, l'antropologia, la glottologia e tutta intera la storia: quale sia la quantità degli uomini da assegnare alle varie contrade nelle epoche diverse. La credenza che una serie di nazioni belle e fatte movesse a popolare d'Indo-Europei una larga parte del mondo é tramontata ». Gli studii di ricostruzione delle statistiche antiche danno fin qui, e sono per dare sempre più ragione all'Ascoli; il quale ha voluto alla chiusa del suo discorso associare a queste geniali speculazioni il nome di un vero precursore nostro, del milanese Carlo Cattaneo. E ci giova ripeterlo qui per una nostra considerazione finale.[1]

[1] È questo il concetto fondamentale che conducendo la linguistica a dar la mano da un lato allo studio della fisiologia dei suoni, e dall'altro all'etnolo-

***

Ogni Congresso degli orientalisti, pur mantenendo il tipo generale, ha preso una fisonomia propria.

Questo di Roma ebbe carattere prevalente di internazionalità e di universalità. Il grande numero si accordava anche con la qualità e col valore degli intervenuti. Mancava qualcuna di quelle personalità eminenti che, come il Max Müller, il Weber, il Bréal, impediti dall' età o dalle infermità, rappresentarono l'epoca eroica, dell' individualismo; ma nessuno è mancato di quelle schiere compatte di Tedeschi, di Francesi, di Inglesi e di Americani che rappresentano invece la coordinazione delle forze dirette a un lavoro collettivo. Ed è appunto per questa collettività, tendenza caratteristica del nostro tempo, che i Congressi diventano un mezzo necessario al progresso dell' opera intellettuale.

Ma noi abbiamo notato anche un altro fatto di molta importanza: l'avanzarsi cioè dei popoli orientali sul dominio della coltura. Sono i Giapponesi coi lavori di primissim' ordine dei professori Hozumi e Tsuboi che competono coi migliori europei; sono gli Indiani che con memorie numerosissime inviate e colla parola ispirata di Bragendranath Seal fanno intendere le voci della rigenerazione di un grande mondo civile; sono i Persiani che si risvegliano; gli Armeni che riaffermano pertinacemente, disperatamente, la propria ragion nazionale. Per la prima volta si è visto costituirsi una sezione americanista, che porta sul campo gli elementi delle antiche colture e lo spirito nuovo dei gruppi nazionali incrociantisi nel continente meridionale americano. E abbiam visto infine anche la Cina col suo rappresentante Yuen Chen, ardito, intelligente, coltissimo, portare innanzi quesiti e ragioni tali da ammonirci. Su che cosa, non è necessario ripetere.

gia ed all' antropologia, prepara una fase ulteriore della glottologia.

La fisiologia illustrando quelle che nel fatto della favella sono le funzioni degli organi centrali del cervello, e quelle che sono funzioni degli organi periferici ci può mostrare quali di esse sono più ligie alla volontà e soggette a modificarsi nello scontro fra un popolo vincitore che impone all' altro le leggi del proprio discorso; e quali funzioni invece sieno irreducibili e resistano a qualsiasi imperio, e come reagiscano. Qui è dove riposano le ragioni naturali della evoluzione delle forme storiche delle lingue. Tale concetto è emerso sopratutto nello studio dalla parola latina quale si trasforma nei dominii delle lingue preromane, specie nell' Italia, e nel dominio gallico.

Come conseguenza dell'opera condotta dall' **Archivio Glottologico Italiano**, siffatto indirizzo di studi ha portato alla istituzione del **Gabinetto di Glottologia sperimentale**; il quale messo a prova già dal 1889 nella Università di Pisa dal ministro Boselli, per altri titoli benemerito della dialettologia italiana, viene ora anche nell'Ateneo di Bologna fondato dal ministro Baccelli col carattere di vero e proprio istituto universitario.

Mal ci si arrischia affrontare popoli colle armi e colle arti della diplomazia quando non si sia ben sicuri della propria superiorità morale e scientifica.

L'Inghilterra colla numerosa sua rappresentanza da quasi tutte le provincie dell'India, e colla gran rete di studi e di istituti toccanti tutti i punti dei suoi dominii orientali, c'insegna con quali criteri e con quali mezzi si mantenga la supremazia politica. I Russi alleati agli scienziati tedeschi nelle febbrili ricerche scientifiche nell'Asia Centrale e Orientale colle relazioni del Radloff, del Hoernle, del Huth, del Donner, che costituirono una delle parti più importanti dei lavori del Congresso, ci apprendono per che vie essi si preparino a contendere il predominio politico di quelle regioni alle altre nazioni europee. I Francesi, quasi esclusivi possessori degli studi malesi e birmano-siamesi col Cordier, coll'Aymonier, col Marre; padroni della storia della coltura indiana col Sénart, della civiltà buddhistica indo-cinese col Lévy, giustificano largamente la parte ch'essi pretendono alle conquiste orientali. E da tutti codesti esempi vien fuori il principio, parafrasi dell' antico precetto filosofico: che nulla può essere nel dominio degli acquisti positivi, che prima non sia stato nel dominio della conquista scientifica.

***

Ma accanto a correnti siffatte di scambi intellettuali che preparano nuovi destini nei rapporti dell'Occidente colle razze orientali, il Congresso di Roma ha spiegato alcuni movimenti potenti anche sul dominio europeo. I Rumeni, gli Albanesi, i Greci coi professori ateniesi Lambros e Karolides, hanno partecipato valorosamente all'opera scientifica per affermare il proprio spirito nazionale. Se non fosse stata la inconsulta ostilità di qualche rappresentante dell'Oriente balcanico che mal vede il proprio interesse nella divisione anzichè nella unione delle nazionalità minori; e se non fosse stata una tendenza imperialistica che ha preoccupato le menti di una parte della numerosa e potente rappresentanza germanica, il nostro Congresso avrebbe maturato miglior frutto anche pei quesiti scientifici e sociali di quella parte della umanità europea.

La Direzione del Congresso ha tenuto fermo, perchè le questioni non derogassero dal dominio della scienza in quello della politica. Ma più che la forza del regolamento, una forza superiore valse a tenere i freni: la forza morale. Questioni particolariste, interessi ed orgogli nazionali, dovevano apparire e sono apparsi inferiori dinanzi al concetto alto e dominante dell'universalità della scienza. È il

concetto internazionale, è una comune intelligenza, un comune sentimento che si vengono formando e uniformando; è la morale nuova che pervade i popoli e le classi, allargando ogni dì la sua sfera nel mondo. A siffatta elevazione e conciliazione degli spiriti nulla giova di più di queste assisie della scienza, dove uomini d'ogni parte dell'orbe, senza distinzione di razze, convengono a meditare insieme sopra le ragioni e sopra i fini delle rispettive civiltà.



80.

Ahi forse a quella mesta
or largo pianto le pupille allaga;
forse la foga de' sospiri accesi
le labbra ha scolorite;
e quel suo dolce viso
sulla palma appoggiato e mezzo ascoso
dallo scomposto crine
al pallido somiglia
di luna aspetto, che da nubi ingombro
infra il notturno orrore
abbia smarrito il suo gentil chiarore.

Or vedi, della mia diletta s'è fatto tumido l'occhio dal molto pianto, scolorito il labbro per la vampa dei sospiri; e dal volto, che la mano va sostenendo, mezzo velato dalla cadente chioma, traluce come la mestizia della luna, quando la sua chiarezza venga oscurata dal tuo passaggio.

Son gli occhi gonfi per il lungo pianto:
è il labbro dai sospiri scolorato:
e di muto dolor disteso ammanto
ha il volto, su la palma reclinato:
il volto, che dal crin negletto e sparso
mezzo coperto e mezzo disvelato,
ha la mestizia de la bianca luna,
cui, passando, fa vel l'ombra tua bruna.

Lasciamo intentato alla matita questo quadro di tanta mestizia, d'una sentimentalità così umana e così universale; e diamo un disegno della nube illuminata dal nascosto raggio della luna.



81.

O forse al calar tuo
sulla città d'Alaca
la misera vedrai tutta turbata
al sagrifizio pluvïale intenta;
o forse andrà pingendo
l'imagine di me ch'or lentamente
l'esiglio reo distrugge;
ovvero alla ingabbiata
Sarica nostra dal cantar soave
dirà: che t'addolora?
vivi tu pur nel pianto
di lui pensando che ti amò cotanto?

Ti verrà veduta la mia sposa o intenta al sacrificio, o disegnante l'imagine mia, che le pare, qual' è, consunta dal distacco, o in atto di fare questa domanda alla Sârikâ, chiusa in gabbia, da la voce soave: « ti vai forse ricordando, o silenziosa, del tuo sposo, chè di lui ben sei la diletta? »

Intenta la vedrai, d'affanno piena,
con offerte a placar del nume l'ira:
od il mio volto, da l'acerba pena
consunto, pinger come Amor le spira:
o chiedere a la Sarika, che a pena
il canto, sì soave un dì, sospira,
«Forse ricordi, o mesta, il tuo Signore?
Eri pur sua gentil cura ed amore! ».

Le offerte votive cui è intenta la donna sono, secondo il Commentatore, quelle che si usano per rendere propizii i genii del ritorno ai cari lontani: balișu nityeșu prośitagamanartheșu ća devatārādhaneșu; e sono proprie appunto della stagione delle pioggie, dinanzi alle nubi che come altrove è detto, annunciano, affrettando, la venuta dei pellegrini.

La Sārīkā è la gracula religiosa, o musica dai naturalisti così descritta: Molto affine a quello dei veri stornelli è il gruppo delle Graculae indigene dell'India e celebri dalla più remota antichità. Una delle specie più conosciute è il meinate o mino (gracula musica o gr. religiosa) uccello piuttosto grosso che misura 10 pollici in lunghezza. Le piume sono di un nero porporino lucido con riflessi verdi. Una macchia bianca che occupa le 7 remiganti primarie forma una fascia ben visibile sulle ali. Dietro ciascun occhio si diparte una caruncola di un giallo vivissimo che si allarga girando dietro l'orecchio e aderisce al capo per una base sottile. Sotto l'occhio havvi uno spazio nudo dello stesso colore. Il becco

è aranciato, il piede giallo, l'iride bruna. Abita i boschi dell'India fino all'elevazione di 3000 piedi sul mare, preferisce i boschetti di bambù sulle rive dei corsi d'acqua che scendono dai monti. Si ciba di frutta e bacche. Il suo canto è grazioso e modulato; possiede in grado eminente il dono d'imitare le altrui voci e perciò appunto si prende e si tiene in gabbia. Si addomestica facilmente e riesce di amabile compagnia. Si trasporta anche in Europa ove avendone le dovute cure sopporta lunghi anni di schiavitù. A. E. Brehm. Vita degli animali.

Nella poesia e nella novellistica la sārikā come femmina con il pappagallo come maschio compaiono spesso in contrasto: l'una narrando le colpe degli uomini, l'altro apponendo quelle delle donne; come nella storia III della Vetālapañćavimçati, Studi vol. II. Spesso anch'essa tradisce i segreti amorosi della sua signora, come si descrive in un grazioso bozzetto alla strofa di Amara.

Ogni notte i due sposi se la dicono
e il pappagal domestico gli ascolta:
al mattino dopo ai genitori ei spiffera
i discorsi d'amor di volta in volta.
Oh, come vergognosa
se ne cruccia la sposa!

Alla fine ella stacca dalle buccole
un chicco di rubino e la fessura
empie del becco al pappagal, fingendolo
un gran di melagrana e gliela tura.
Ah, tace finalmente
quel becco impertinente!

Amarū, str. 13.





82.

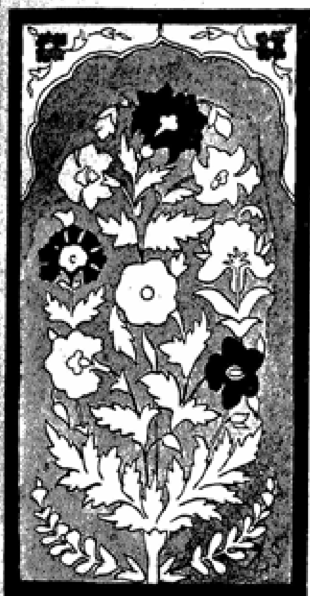
O forse la meschina
in bruno vel ravvolta,
recata al grembo la vocal sua cetra,
cantar vorrebbe il canto
sacro al valor della mia stirpe antica;
ma tocche appena, ahi lassa,
le dal suo pianto inumidite corde,
si turba e si confonde
l'afflitta fantasia
e note e canto la sua mente obblia.

O pure la vedrai, che toltasi sul seno velato di squallida veste la vinā per voglia di modulare la canzone dal dolce metro, ornata del mio nome, appena ella tocca le corde umide di pianto, sempre e sempre dimentica la melodia pur da lei stessa composta.

O pure, amico, la vedrai, che in vesta
squallida, con la vina in grembo, siede,
tentando una canzone dolce e mesta,
nel cui canto il mio nome spesso riede.
Ma di lagrime madida, mal presta
a la scorrente man la corda cede:
ed ella sempre più nel core oblìa;
pur composta da lei, la melodia.

La vīṇā è il liuto, nella forma rappresentata dalla vignetta, tolta da una miniatura della collezione del Hindu Pantheon del Museo Indiano di Firenze. Il disegno della finestra è preso dai saggi di costruzione delle regioni himālaiche nell'opera ripetutamente citata del Hujfalvy.

Il canto composto dalla donna, ove si celebrano i fasti della famiglia dello sposo, mentre ricorda la poesia dei menestrelli e dei bardi domestici dell'Europa, ci è testimonianza della genialità e della cultura presso le gentildonne dell'India.



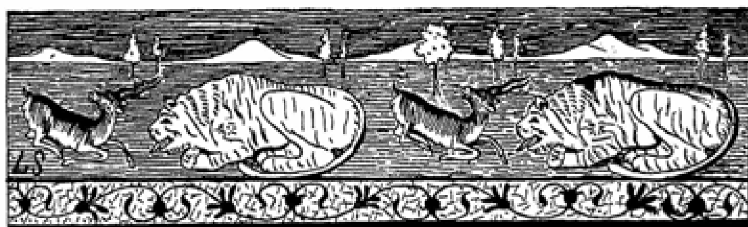
83.

Ovver co' fiori al limitar ritolti
va noverando i giorni
che le avanzano ancor prima dell'ora
al mio tornar prescritta;
così nel cor segreto
si racconsola alquanto
pensando al giorno della mia reddita;
che questo esser pur suole
conforto a donne abbandonate e sole.

O pure la vedrai, che riponendo in terra a uno a uno i fiori versati sulla soglia, conta i mesi che mi rimangono di esiglio, calcolati già tra me e lei nel dì della partenza: o la vedrai, che pregusta la nostra riunione, già cominciatale in cuore. Questi infatti sono nel distacco dai loro amati i soliti sollievi delle donne.

O vedila che ad uno ad un gettando
al suolo i fiori, sparsi su la soglia,
fino dal giorno che qua venni in bando,
i momenti ella conta di sua doglia:
e pare che, ansïosa noverando,
il dì del mio ritorno affrettar voglia.
Di tali svaghi pascon l'affannoso
ozio le donne lunge da lo sposo.

L'uso di ornare così le porte delle case è frequente nell'India, e vela un senso di devozione al genio della abitazione. Contando i fiori, la Margherita indiana, novera i giorni che la dividono ancora del sospirato ritorno. Qui il commentatore M. intende «fiori gettati in massa» rāçitvena sullo zoccolo che sostiene la porta dvārasya ādhāvadāru, o soglia, come è chiosato da Amara: gṛhāvagrahanī. Un ornato di fiori dipinto sopra mattonelle in uso per fregiarne le case ci presenta questo campione dell'arte della Multan pottery. Cfr. Journal of Indian Art.; n° 1.



84. Mentre i dïurni studi
traggono a sè la derelitta donna,
sì crudo a lei non recherà martiro
la lontananza mia;
ma bene io temo, oimè, che di più fiero
dolore affligga quella mia diletta
la notte inconsolata;
però deh nella più tacit' ora,
mentre insonne sul suolo ella si giace,
fatti alla sua finestra
e tutto quanto per conforto a lei
sponi il tenor de' messaggi miei.

Lei distratta in molte cose non può tanto nel dì premere il mio distacco: ma di notte io me la penso da ben più grave dolore afflitta, non avendoci nessun passatempo, la tua amica; tu, che col mio messaggio sei in grado di alleviarla, stando a mezzanotte al verone, guarda la mia fedele senza sonno su la nuda terra, suo giaciglio.

Così passando il giorno d'ora in ora,
di me lontano alquanto si consola.
Ma che sarà de la tua amica, allora
che a lei scende la notte muta e sola?
Da la finestra de la sua dimora,
tu la conforta d'una mia parola.
Vedila, a mezzanotte, quella buona,
che insonne giace in terra e s'abban-
[dona.

« Dubitosa notte », çaṅkā; tale è secondo il Çabdārnava o « mare di parole » il sinonimo che esprime insieme e il senso di dubbiose cure e di paura. La cornice sovrapposta a questa strofa rappresenta scene e figure paurose e fantastiche tolte da originali di fregi, e disegni del Hindu Pantheon del Moor e delle miniature del Museo Indiano di Firenze.



85.

Parmi vederla! sul deserto letto
la misera si giace,
mentre nel duol cocente
struggesi a poco a poco
come disco lunar che lentamente
vanir pel cielo orïental si mira;
pianto amaro versando
passa la notte, ahi, l'angosciosa notte
che meco spenta in amorosi amplessi
nel bel tempo sereno
solea ratta fuggir come baleno.

O anche vedila, sfatta dal dolore, distesa su per un lato del vedovo letticciuolo — come al lembo di oriente luna, cui resti solo l'estrema parte — la notte che, quasi un attimo, passava con me in delizie volute dal desio, or pel distacco lungo fra calde lagrime trascorrere.

O, da l'affanno estenuata, un fianco
appena al vedovil letto acconsente,
come la luna quando il tenue e manco
lembo riposa al balzo d'orïente.
Del lungo lagrimare ha l'occhio stanco,
ne le notti che vanno sole e lente:
le notti, che, già fervide di baci,
troppo al nostro desio parver fugaci.

L'accasciamento della donna abbandonata è rappresentato con molta ingenuità, ma anche con molta ed efficace verità, in una miniatura della Rāgamālā da cui è tolta la vignetta.



86.

Intanto al crebro sospirar si accresce
l'angoscia del suo petto;
rimuove ella dal volto
le madefatte o scompigliate ciocche
dell'ingombranti chiome;
vorrebbe addormentarsi
e meco in sogno almeno esser congiunta
pur per brevissim'ora;
ma gli occhi, oimé, che dal dirotto pianto
astergersi non ponno
fuggon la dolce voluttà del sonno.

Tra i sospiri che le scolorano i bottoni delle labbra, la vedi ricacciare indietro la chioma pei semplici lavacri d'acqua fatta ruvida, che di nuovo sulla gota ricade. « Chi sa che non mi ricongiunga a lui almeno in sogno? » con questo pensiero la vedi anelare al sonno, la cui venuta è impedita dall'erompere del pianto.

Tra i sospiri, onde il labbro si scolora,
i riccioli disgombra da la faccia,
ch'ora l'acqua del bagno sola irrora,
nè di molli licori hanno più traccia.
E «ch'ei torni, dicendo, in sogno ancora
una fiata almen, tra le mie braccia! »
prega il sonno. Ma invano ella si strugge,
chè al rompere del pianto il sonno fugge.

Qui si citano parecchie varianti del testo, fra le quali di contro a *matsamyogahḥ* della lezione seguita dagli editori e traduttori europei, sta il *matsaṁbhoga*, molto più naturalistico, delle edizioni indiane (Calcutta, sopracitata). Su questa visione di sogno, stendiamo i simboli del sospirato riposo: sono papaveri indiani e notturne farfalle delle specie orientali.



87.

Il dì che ci disgiunse
ella sul disadorno
capo la treccia del dolor s'avvinse;
e sciorla a me fia dato,
ma solo, ahi lasso, il giorno
che dal compiuto bando
a lei farò ritorno;
l'incolto crin frattanto
d'unguenti privo e di fioriti serti,
già del bel fronte onore,
or di polve è coperto e di squallore.

La chioma, che il dì del distacco togliendone via la ghirlanda ella raccolse, e che al termine della pena allora lietissimo deve essere disciolta: questa, che ora è solo una treccia, vedi sovente la mia sposa con la mano dall'unghie non più polite rimuovere dalle rotonde gote: ruvida com'è ed ineguale, col soffregamento la infastidisce.

Quella treccia, che in cima al capo accolta
il dì di mia partita ella annodava,
ogni fiore, ogni gemma quindi tolta,
onde la chioma effusa si adornava,
e che rifluirà per me disciolta,
finito il duolo e il bando che or mi grava:
quella, più fiate, invan, con man negletta
dal delicato viso indietro getta.

Della chioma raccolta in una sola treccia in segno di vedovanza, si è detto alle strofe 8. 29. e si dice più innanzi alla novantottesima. L'editore indiano cita un verso del Çiçupālabadha 18, 30 che riferisce la usanza medesima delle chiome annodate sul capo e spoglie delle ghirlande di fiori alle celesti fanciulle, dyuyoṣit che sono le Apsaras. La scena della toilette di una dama indiana è tratta da una miniatura illustrata dal Langles.



88.

Se l'argentato e fresco
raggio di luna le pareti imbianca
ecco bramosamente
l'occhio di quella mesta ivi si posa;
ma tosto ahi sen ritragge
per la membranza delle notti liete,
e sotto il vel delle bagnate ciglia
nascosto al fior somiglia
che al sorgere ingiocondo
di nebulosa aurora
non dorme più, ma non è desto ancora.

L'occhio, che mosso incontro per antico amore ai raggi della luna entranti freschi d'ambrosia per la finestra, s'è tosto rivolto, vedila per stanchezza ricoprire con le palpebre gravi di lacrime, come in giorno nuvoloso pianta d'ibisco che sia tra la veglia e il sonno.

Volge ella il viso da l'ambrosia luna,
che invan di sue rugiade l'accarezza:
ella, che pria di cosa altra nessuna
come del suo sorriso ebbe vaghezza:
or de le gravi ciglia a l'importuna
luce fa velo, piena di stanchezza,
qual cespuglio d'ibischi sonnacchioso,
sotto il tedio di un cielo nebuloso.

Il Flechia seguendo le più antiche edizioni (Wilson, Gildemeister) pone qui la strofa che i più moderni, Stenzler de' nostri e l'edizione di Calcutta degli indigeni, hanno trasportata al n. 87 (rispettivamente 29 dell' Uttaramegha); dove invero essa si trova meglio legata a ciò che la precede e la segue.

Il pūrvaprītyā « per l'antico amore » onde l'occhio andava incontro ai raggi della luna ci richiama alle ore liete delle notti ove la donna li contemplava al fianco del suo compagno. È questo un soggetto gradito all'arte indiana, che troviamo trattato in un bel quadretto in miniatura del Museo indiano di Firenze. La posizione di questa delicatissima strofa è quella ben nota alla nostra poesia del

. . . . ricordarsi del tempo felice
nella miseria . . . .



89.

Oh certo in rimirando
quella mia donna, d'ogni fregio spoglia,
posar del letto in grembo
le tenerelle membra
affaticate dall'immensa doglia,
certo, o nube diletta,
tu verserai del pianto
le dolorose stille;
che ogni anima gentile,
quale tu sei, ben sente,
veggendo l'altrui male,
della pietà lo strale.

Questa debole creatura dunque, che sostiene a gran fatica il tenero suo corpo vedovo di ogni ornamento, sovente abbandonato su giaciglio, anche a te, o nuvolo, farà versar lagrime in forma di gocce novelle: solitamente ognuno, che abbia cuor ben fatto, è mosso di leggeri a compassione.

Ma lagrime di pioggia stillerai
anche tu, per pietà de la tua amica,
se abbandonar sul letto la vedrai
le membra ch'ella regge a gran fatica,
or trascurate e spoglie dei lor gai
ornamenti e di lor bellezza antica:
chè a la pietade de l'altrui dolore[re.
non sole esser mai chiuso un gentil co-

La scena della pioggia ristoratrice augurata dagli amanti è rappresentata in una miniatura di Kṛṣṇa e Rādhā nell'Hindu Pantheon del Museo Indiano di Firenze.

90.

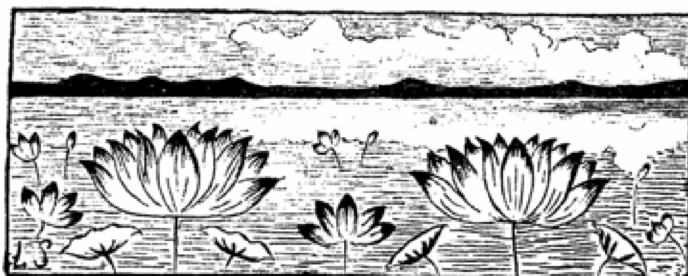


Ben so di quanto amore
per me sia fatto albergo
di quella donna il cuore;
quale era il giorno della mia partita
e tale ella è pur sempre
del lontano consorte amante e sposa;
di cose false o vane
millantator non sono;
com'io t'abbia, o cortese,
sol favellato il vero
a breve andar ti si farà palese.

Conosco molto bene il cuore della tua amica, o nuvolo, pieno d'amore verso di me suo sposo: che così dunque sia diventata già dai primi momenti del distacco, io me la penso: non mi fa certo loquace il sentimento della passata beatitudine: tutte queste cose da me parlate, saranno fra poco, o fratello, davanti a' tuoi occhi.

Certo son io che la tua amica intero
serba l'affetto nel lontano sposo.
Al cor sì fatta pingela il pensiero
dal dì che di lei vivo desioso.
Nè creder già che il bene mio ciarliero
mi renda, o stoltamente fiducioso.
Vedrai, tra poco, il vero di quant' io
ti dico, da te stesso, o fratel mio.

Il disegno, colla immagine invocata dalla donna, è composto di motivi tratti da varii originali; specie da una tavoletta nel citato Journal of Indian Art. Il fiore è il Crocus Korolkowi, ben noto agli usi della toilette delle donne indiane.



91.

L'òcchio di lei velato
dalle scomposte del bel crine anella
non più con pinte ciglia,
non più, pei ricusati
d'ebrïoso licor soavi umori,
non più nell'amoroso
suo lume tremolando,
dal giunger tuo riscosso
s'agiterà siccome
glauca ninfea cui, mentre con immote
foglie si dorme e posa,
lubrico pesce col suo guizzo scuote.

Di lei, occhiuta siccome capriuola, l'occhio che impedito dalle anella della treccia non si può slargare, ed è vedovato dalla unzione del collirio, e pel difetto della bevanda inebriante non sa più il giuoco delle ciglia, se al tuo avvicinarti tremola verso l'alto, io credo che ritrarrà la venustà del bianco loto tremulo per guizzo di pesce.

Parmi veder quell'occhio di gazzella,
d'ogni bellezza di collirio privo,
mezzo velato da le sparse anella,
del mobil gioco de le ciglia schivo,
levarsi, trepidando a la novella
luce, Signor, del tuo improvviso arrivo,
come ninfea, che, pria su l'acqua immota,
agile pesce nel guizzar riscuota.



92.

Ma se giugnendo, o nube,
trovi quella gentil nella soave
pace del sonno avvinta,
cheta cheta ti assidi e, il tuon nel grembo
raffrenato al tacer, per poco d'ora
indugiar non t'incresca;
perchè, se mai la mia diletta imago
le fosse in sogno apparsa,
di subito non cessi
tronco il gioire de' giocondi amplessi.

Se a questo tempo, o dispensatore delle acque, fosse ella godendo il diletto del sonno, fèrmati ed aspetta un poco, tenendoti dai tuoni: affinchè, se per ventura avesse nel sonno raggiunto me suo sposo, non si sciolga d'un tratto dal mio collo l'abbraccio, intenso per l'avvinghiamento delle sue braccia pari a striscianti piante.

Ma se un dolce sopore in quell'istante,
o Nuvolo, gustasse quella mesta,
l'impeto de la folgore sonante,
per quanto dura una vigilia, arresta.
Che s'ella mai, sognando del suo aman-
al seno lo stringesse, là ten resta; [te,
deh non spezzare il nodo di mie brac-
[cia
che, qual liana, al collo le si allaccia.

Il soggetto ci riporta nel sogno alle ombrose solitudini del Rāmagiri come nella strofa più innanzi. Siamo ancora nel dominio di quei sogni accennati alla strofa 86.



93.

Dèstala quindi; e un zeffiro frattanto
delle tue stille asperso
col suo fresco ventar la riconforti
quasi col grato olezzo
di gelsomin novello;
e mentre quella con immoto sguardo
sulla finestra il tuo
crebro balen contempla,
tu con la voce di profondo tuono
falle sentir di questi detti il suono:

Come tu l'abbia riscossa con aria fresca delle tue gocce, a lei che di subito anela agli effluvi dei novelli gelsomini e tiene l'occhio immoto nel tremolio della tua lampa, a lei altera comincia traverso il verone a parlare con parole conte, in voce sommessa di tuono:

Desta che sia, per lo spirar del vento
fresco de l'acqua, che dal tuo sen piove,
insiem co' gelsomini, cui sul lento
stelo per te fioriscon gemme nove,
mentre, al guizzare del baleno, intento
il trepid' occhio da te non rimuove,
con la voce del molle tuono, a quella
altera, dal balcon, così favella:

Stimita-nayanā «dal trepid'occhio», traduce il Morici: più alla lettera il Flechia ed il Faiani e più conforme alla interpretazione del Commentatore indiano che esplica: immoto per la stupefazione. Ma forse il momento psicologico sarebbe meglio inteso qui con: lento, indolente, secondo è anche il senso di stimita. Il motivo della donna che ravvia la chioma in una sola treccia, è inspirato ad un soggetto originale conservato nel Langlès. I bottoni della mālatī sono intesi generalmente per quelli del Jasminum grandi florum (ģātīkūdmala, in Mallināthа; il fiore qui rappresentato è però quello dello Strobilanthes flaccidifolium, la ben nota pianta produttrice dell' indigo, comune nelle montagne, ove florisce a questa stagione.



94.

« T'allegra, o donna: il tuo consorte è vivo;
e tal che l'ama assai
ravvisa in me che nuvola, qual sono,
a te ne vegno e reco
un suo messaggio che nel cor mi posi;
io son colei, che col giocondo suono
del suo tonar riscuote
lo stanco pellegrino
mentre egli si riposa in sul cammino
e pungendol d'amore
lo raffretta a discior nella sua sposa
la treccia del dolore ».

« O tu che non sei vedova, in un portatore di acqua riconosci l'amico diletto del tuo sposo, che ti sta dinanzi con un suo messaggio dentro il core riposto: io col sordo e gradevole tuono affretto sul cammino le frotte de' stanchi viaggiatori, desiosi di sciogliere la treccia votiva delle loro donne ».

« Vedi l'amico in me del tuo diletto,
donna, vedova solo a la sembianza.
Con i riposti nel mio fido petto
messaggi, da lui vengo a la tua stanza:
io, che co 'l dolce e forte tuono affretto
il peregrin, che stanco il passo avanza,
desioso di sciorre a la gentile
sposa, tornando, il nodo vedovile ».

Intorno alla nube che affretta verso la casa lo stanco pellegrino, si sono viste le strofe 8, 29, 89. Questa vignetta è tolta da una miniatura della Rāgamālā.

95.



Ed essa a tali accenti
ver te levando il viso
come già Sita un dì verso Anumante
apparsole improvviso,
con seno ansante, e di sospiri acceso
larga ti fia di sguardi e di parole
e con animo intento ogni tuo detto
accoglierà nel petto;
che la novella di lontano amante
al cuor di donna è tale
che le dà gioia di beato istante
quasi alla gioia del ritorno uguale.

Mentre così parli, ella, cui viene il cuore dal desio riconfortato, alzerà a te il viso e ti riverirà come Maithili il Figliuolo del vento, e ascolterà, o nettareo, quel che or ti prego dirle: novella dei diletti alle loro donne portata da un amico è di poco minore al ricongiungimento.

Al tuo dir leverà su te le ciglia,
come su Hanuman levolle Sita,
piena di gioia e in un di meraviglia,
intentamente in te, buono, rapita:
e parlar come amore ti consiglia,
t'udrà di me, dopo la dipartita.
Poco men di un convegno a donna è grato
da l'amico udir nuove de l'amato.

Hanumant figlio del vento, il re degli scimmii nel poema del Rāmāyaṇa, alleato ed amico di Rāma, scoperta Sītā che stava in prigionia del suo rapitore Ravana in Laṅkā, le dette notizie di Rāma suo sposo, presentandole l'anello di riconoscimento. A proposito il Yakṣa evoca questo riscontro di un soggetto noto e benamato della poesia popolare dell'India. Maithilī, la Mitilenia è sopranominata Sītā da Mithila (moderno Tirhūt distretto del Bengala) sua patria.



96.

Or tu, se lunga, o nube,
vita ti sia concessa,
per me, per te parlando
con questi detti a confortarla
[prendi:
« Dalle deserte balze
del Ramaghiri, ove tuttora
[ei vive,
il tuo consorte, o donna,
a te, qui derelitta,
manda chiedendo delle tue
[novelle »,
così dirai; che pel suo corpo frale
questa domanda in pria volger si deve
al misero mortale.

« A lei, o nuvolo che a lungo vivi, mosso e dalle mie preghiere e da tua propria cortesia, fa di parlar così: il tuo compagno si ritrova nella solitudine del monte di Râma: ancor vivo, o donna, a te da cui fu strappato domanda come stai: chè, essendo mortali i corpi degli enti, la salute è il primo conforto ».

Deh fa, Signor, che con le
[mie parole
e con le tue la misera con-
[forte.
« Vive, dille, il tuo amico,
[per le sole
terre di Ramaghiri e duolsi
[forte.
Di tua salute chiede e per
[me vuole
che nuove della sua ti sieno
[pôrte;
poi che, fragili essendo i
[corpi umani,
è supremo conforto udirli
[sani.

Alquanto diversamente interpuntano i traduttori; e i più mettono l'ultimo verso colle cose che il messaggero ha da dire alla donna. Molto finamente il Flechia le ha distinte, come una riflessione che il Yakṣa per riguardo alla sposa fa alla nuvola. La giustezza di questo concetto non ha bisogno d'essere dimostrata; e parmi che anche grammaticalmente la strofa si lasci divider così; specialmente nella versione di Mallinātha, nella edizione calcuttiana che ha l'ultimo verso differente dai testi comuni, e che parmi preferibile.

Mallinātha stesso nel commento identifica anche qui il Rāmagiri col C'itrakūṭa.



97.

« Dovendo, ahi lasso, per avverso fato
starsi da te lontano
ei col pensier t'appressa
e te per sempre col pensier veggendo,
al tuo struggerti, o donna, anch'ei si strug-
al tuo dolor s'addoglia, [ge,
piange al tuo pianto, al tuo desir desia,
e al sospirar tuo grande
sospiri lunghi e caldi
anch'ei dall'affannosa anima spande.

«Col suo corpo il tuo corpo: questo consunto, quello consunto: quello vivamente infiammato, questo vivamente infiammato: quello bagnato di lagrime, questo bagnato di lagrime: questo ognor pieno di desio, quello pieno di desio: questo profondamente sospiroso, quello ancor più profondamente sospiroso: egli che sta lontano, mentre ti viene immaginando, ti abbraccia, sendogli dal fato nemico impedita la via del ritorno.

«Che se il tornar gli chiude avverso fa-
[to,
imagina il suo corpo al tuo congiunto:
l'uno e l'altro dal duolo estenuato,
a la morte l'un l'altro presso giunto:
a' tuoi sospiri, al pianto sconsolato,
sospira e piange dal desio consunto:
e, senza posa, lungamente chiama
quella che lunge aspetta e lui sol bra-
[ma.

Apportatrice di men liete novelle, dell'avverso fato, per opposto colla nuvola benefica, muove Pārvatī, la figlia dell' Himavate, la sposa di Çiva, sopra l'uccello Garuda quale è rappresentato in una scena del Hindu Pantheon del Museo Indiano.
In questa strofa il giuoco delle contrapposizioni che accenna ad uno stile artificioso della poesia decadente, mantiene ancora in Kālidāsa il giusto equilibrio, e riesce efficacissimo.

98.



« Egli che spesso non segrete cose
dell' amiche in presenza
dirti all' orecchio usava
per la dolcezza del toccarti il viso,
egli or, lontano dagli orecchi tuoi,
dagli occhi tuoi lontano,
questi che dentro gli dettava amore
versi al gentil suo bene
pel labbro mio significando viene:

« Egli che pel gusto di toccare il tuo volto amava in presenza delle amiche bisbigliarti anche quello che si potea dire ad alta voce, egli andato lontano oltre l' àmbito dell' udito e nemmeno agli occhi raggiungibile, a te colla mia bocca parla questo messaggio, cui vennero dal desio conteste le parole:

« Egli, che, per desio pur di sfiorare
il tuo volto, talora si piaceva
al tuo orecchio sommesso bisbigliare,
ciò che alto, tra le amiche dir poteva:
or, lungi dal tuo udire e da le care
luci, a te invan la voce e il guardo leva;
però, sì come Amore gli comanda,
per me, queste parole a dir ti manda:

Il fregio attorno a questa strofa è una rappresentazione dell' albero sacro, *ficus religiosa* stilizzato in maniera curiosa da un artista indiano e quale riprodotto dal Langlès da una miniatura.

99.



« Ben nello stelo delle canne io veggo
l'agile tua persona;
nel guardo pio di timidetta cerva
veggo le tue pupille;
e veggo nella luna
le nitide tue gote,
nell'ampia coda del pavon tue chiome,
ne' zampilli dell'onda il grazïoso
muover delle tue ciglia;
ma, lasso me, dovunque l'occhio io volga
oggetto alcun non miro
che tutta in un la tua beltà raccolga.

« Nella flessuosa liana le membra, nell'occhio di timida gazzella il guardo, nella luna l'ombra del volto, nella moltitudine delle code dei pavoni le chiome, nell'increspare delle onde il mover del sopracciglio: ma in nessun luogo mai, o desolata d'amore, si può ritrovare tutta intera la tua imagine.

« Ne la luna io contemplo il tuo bel viso,
ne la liana la persona snella;
lo sguardo, al mio venire intento e fiso,
ne lo sguardo di timida gazzella:
le ciglia d'un ruscel nel sottil viso:
del pavon nella coda le tue anella.
In ogni cosa sei, ma nulla, o altera
beltà, l'imagin tua rendemi intera.

Questa strofa che riassume le qualità della bellezza della donna indiana è commentata con predilezione da Mallināṭha, e dall'editore calcuttiano illustrata con citazioni di passi analoghi dal Naiṣadhaćarita e dal Raghuvança. Noi non aggiungeremo parole; avvertiremo solo che, alla scorta del senso indiano, il volto è comparato alla luna, non tanto pel nitore o pel riflesso pallido solcato d'ombre, ma come dice M.: mukhakānti, per la mite dolcezza che da essa spira; e la chioma alla coda del pavone per l'abbondanza così come pel riflesso metallico del crine. Ricordano le citazioni che il re Daçaratha non ebbe l'animo di uccidere un pavone perchè la sua coda gli raffigurò la chioma sciolta e intrecciata di fiori della sua diletta. E come, altrove, il Creatore pose nella dea (Pārvatī) tante bellezze, perchè in un punto solo ogni perfezione fosse raccolta.

La vignetta rappresenta una fanciulla che gelosa degli occhi della sua gazzella si piace di scherzare con essa con una liana; ed è riprodotta in una miniatura antica esistita già nella Biblioteca del Re a Parigi.



100.

« Dolcemente sdegnosa
talora io ti dipingo
col rosso della rupe in sulla pietra,
e mentre ivi daccanto
di me stesso prostrato a' piedi tuoi
ritrar l'imago io tento,
largo dalle mie ciglia
sgorga improvviso il pianto
che la vista mi turba e mi confonde;
così nè pure in questo
il mio stato crudel non mi consente
ch'io possa immaginarmi a te presente.

« Come dipingo te, corrucciata d'amore, a metallici colori su di una rupe, se me a' tuoi piedi cadente bramo disegnare, ecco che dalle lagrime, le quali spesso mi fanno groppo, la mia vista è rotta: crudele! anche qui non tollera la nostra unione il destino.

«Se, a color di metalli, in dolci tocchi,
sovra un sasso l'imagin tua disegno,
vorrei pinger me stesso a' tuoi ginocchi,
il tuo d'amor placando dolce sdegno.
Ma il pianto mi fa vel subito a gli occhi,
e il duolo ognor vigor toglie a l'ingegno.
Congiungerci così nega, perfino
sovra una fredda pietra, il rio destino.

La delicatezza del pensiero di questa strofa non si illustra nè con parole nè con disegni. Bene a proposito l'editore di Calcutta cita un'altra espressione di Kālidāsa nella Çakuntalā: « le lagrime non concedono di mirarla nemmeno nella immagine sua dipinta! »



101.

Gli stessi dei silvani
veduto me che in sogno
te posseder credendo
con amoroso affanno
le braccia tendo ai disiati amplessi,
per la pietà che n'hanno
versan stille di pianto
che il mattino, a vederle,
di queste piante sui botton novelli
somiglian grandi e luccicanti perle.

Me, protendente le braccia nell'aria pel fiero desio di stringer te che ho quasi afferrata nel sogno, questi iddii boschereccì vedendo, versano certo d'in su le frondi degli alberi copiose lagrime, pari a grosse perle.

« Vedendomi levare al ciel le mani,
pe 'l desiderio di tenaci amplessi,
che, sol per stringer la tua larva in vani
fugaci sogni, il fato m'ha concessi,
di queste solitudini i silvani
dei, de l'affanno mio pietosi anche essi,
fan sui rami cader da le pupille
come perle, di pianto grosse stille.

La nostra poesia, ne' tratti danteschi e foscoliani, più volte ha toccato del senso ineffabile delle braccia tese all'amplesso, che tornan deluse al petto. Tanto provoca il pianto degli dei che imperla di nuove gemme matutine le piante. La rappresentazione ci è pòrta dall'arte indiana, così com'è qui colle figure degli angeli, nell' Indraloka, il paradiso d'Indra. Sopra l'originale di questa vignetta si può vedere l'opera spesso citata dal Langlès,



102.

Dell'Imalaja ai venti
che sbocciar fatte de' montani abeti
le gemme tenerelle
e dai novelli fiori
predati i dolci odori
drizzano al polo meriggian le penne,
pien d'un pensier soave
io vo porgendo amplessi
e dico: oh forse della mia diletta
le belle membra carezzato hann' essi!

I venti dell'Himâlaya, che strappati i bottoni del Devadâru, pieni delle loro fragranze, discendono a mezzogiorno, sono, o donna di virtù, da me abbracciati, se mai il tuo corpo possa essere stato prima da essi sfiorato.

«Dal Himalaya, per le plaghe australi,
il vento viene, e tutto intorno odora,
poi che, fendendo con le rigide ali
le gemme al pino, i molli succhi sfiora:
ed io, mentre s'appressa, a lui le frali
braccia distendo, o nobile Signora;
e penso: questi, pria di giunger, forse
su le tue membra, disfiorando, corse.

Ed ora, aggiunge Mallinātha, esprime un'altra specie di sensazione: quella del desiato tocco delle membra di lei. Ed è atteggiamento nuovo di un pensiero che ritorna altrove nella poesia di Kālidāsa: la carezza del vento, che suscita e acqueta insieme la passione. Così nel dramma Mālavikā ed Agnimitra il re innamorato dice (nella versione di Antonio Marazzi):

Sembra che Primavera col soave
canto di filomele ebbre d'amore
m'interroghi pietosa di mie pene;
e che dell'Austro mandi il profumato
dagli olezzanti fior morbido spiro,
quasi tenera mano, a carezzarmi.

e più innanzi:

L'Austro che seco gl'atomi odorosi
reca e da lieve pioggia accompagnato
negli alberi sbocciar fa gemme e fiori,
produce pure negli umani petti
un' ignota vaghezza ed un sospiro.

Questi sono i noti effetti del Favonio, che nel dramma è il Malaya-vatā il vento del Malabar; ma nella nostra strofa bisogna che sia il vento del Tuṣārādri, delle nevose vette, dell' Himālaya, e qui specialmente delle vette del Kailāsa, a' cui piedi giace Alakā.





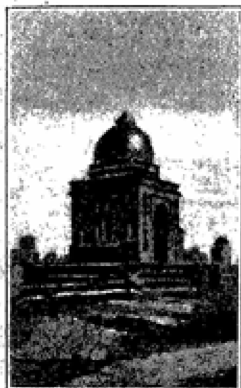
103.

« Oimè, la lunga notte
fuggir potesse come un sol momento!
oimè, volgesse incontanente, a sera
spuntato il giorno appena! »
così ne' miei dolori
supplico io ben, ma invano;
e il duol che grave mi tormenta in cuore
perchè da te lontano,
sembra a maggior mio danno
vieppiù girarsi in disperato affanno.

« Come può restringersi in pochi momenti la notte dalle ore lunghe? come anche il giorno può mantenere sempre eguale tepore? Così l'animo mio, che anela a cosa non facile a conseguire, per gli accesi dolori della tua lontananza, o donna dai mobili occhi, s'è accasciato.

« Come le lunghe veglie de la notte
potranno, quasi un attimo fuggire?
E come, il dì, da freschi venti rotte,
del sol più miti mi saranno l'ire? »
Così 'l pensier mi cruccian vane lotte
di desìi, che a nessun dato è compire:
così, lontano, o donna, dal tuo sguardo,
senza mai pace mi consumo ed ardo.

Il senso di questa strofa è: pel tuo abbandono il mio spirito si è abbattuto; e senza alcun sostegno di ragione, mi tormento maggiormente, cercando di giorno la sera, di notte il mattino. L'alternativa di disperazione e di rassegnazione si avverte nella seguente strofa; e questo movimento naturale dell'animo si accorda bene colla dottrina indiana, che insegna nei perigli e nelle ore dolorose a cercare rifugio nella fermezza dell'animo proprio.



104.

« Ma pur, se bene al nostro stato io penso,
dell'animo non cado;
e tu, deh, pure non voler, ten prego,
scorarti oltre misura!
perocchè gaudio di tempo infinito
nulla ha quaggiù sortito,
nè alcun si dà, cui solo
tocchi in retaggio il duolo,
ma la sorte dell'uom varia si volve
come cerchio di ruota
che or nell'alto si gira, or nella polve.

« Com'io co' miei pensieri mi vo sostenendo, così tu, o cosa gentile, non abbandonarti troppo allo sconforto: a chi toccò mai felicità infinita, o infinito dolore? All'alto volgo e al basso il destino a guisa di raggio di rota.

« Ma pur sè stesso ricercando, forte
si fa il mio spirto incontro a la sventu-
Ed anche tu, mia buona, de la sorte [ra.
non far che t'abbandoni a la pressura.
Chi visse sempre in duol fino alla mor-
A chi'l viver fu scevro d'ogni cura? [te?
Come su mobil ruota, quei che prima
sollevò la fortuna, quindi adima.

È la ruota del destino. La sapienza degli uomini (*çruti*) ammaestra che: ventura e sventura, gioia e dolore si avvicendano a modo di una ruota. È il comune concetto del succedersi delle vicende umane, *τροχοῦ περιστείχοντος* dei Greci, la volubile ruota della fortuna dei Latini, che ha preso presso gl' Indiani e specie nelle concezioni buddhistiche sì larga e significante importanza. Una specie di *fanum fortunæ* di architettura indiana è rappresentato nella vignetta; non molto dissimile dal tempio a cupola rotonda di Badrinath, la nostra moderna Alakā, di cui alla strofa 63.



105.

« Quando il dio dal cornuto arco abbandoni
il letto di serpente,
fia dell' esiglio mio giunta la fine.
Chiudi adunque le luci e queste quattro
lune trascorri intanto.
Là colle notti del vegnente autunno
dal chiaror della luna inargentate
noi torneremo, o cara,
alle dolcezze antiche
che, dopo il pianto, ci saran più grate.

« Allora avrò scontato la mia maledizione, quando dal serpente, suo giaciglio, si alzerà il Dio che maneggia lo çârṅga: fa intanto di passare questi ultimi quattro mesi più presto, che puoi: noi quindi il multiforme desiderio del cuore, che si misura dal dì del distacco, sazieremo nelle notti plenilunie del maturo autunno.

« Sarà il dì, che dal serpe, suo giaciglio,
sorga Vishnù, del bando mio l'estremo.
Ah possa tu, chiudendo al sonno il ci-
[glio,
il tempo che ancor resta render scemo.
Come più intenso, dopo il lungo esiglio,
di nostre alme il desio ritroveremo,
per l'autunno, di messi ondose ameno,
ne l' ampio plenilunio sereno!

Il mitico serpente Ananta, « senza fine », rappresentante il circolo del tempo che se in sè rigira, è il giaciglio di Viṣṇu come il dio del corso annuale del sole; oppure secondo l'altra concezione del mito, è la oscurità della notte da cui esce il sole nel suo corso diurno. Qui si tratta del primo mito: durante la stagione delle piogge, nei quattro mesi da Aṣâdha a Kârtika (giugno-ottobre) Viṣṇu giace nel grembo del serpente; onde risvegliandosi uscirà al riprender della stagione serena. Il Morici, ingegnosamente, nella nota a questa strofa, riavvicina al mito la figura del Yakṣa, che tornando alla sua sposa al rasserenarsi del cielo, figurerebbe il sole dopo la notte o la tempesta; onde avremmo nell'eroe del Meghadûta il medesimo soggetto delle leggende di Purûravas e Urvaçî, di Duṣyanta e Çakuntalâ trasportati dal cielo sulla terra per l'arte divina del Poeta.

Viṣṇu è rappresentato ora sdraiato sul serpente, ora seduto, come in questa figura dell' Hindu Pantheon del Moor.



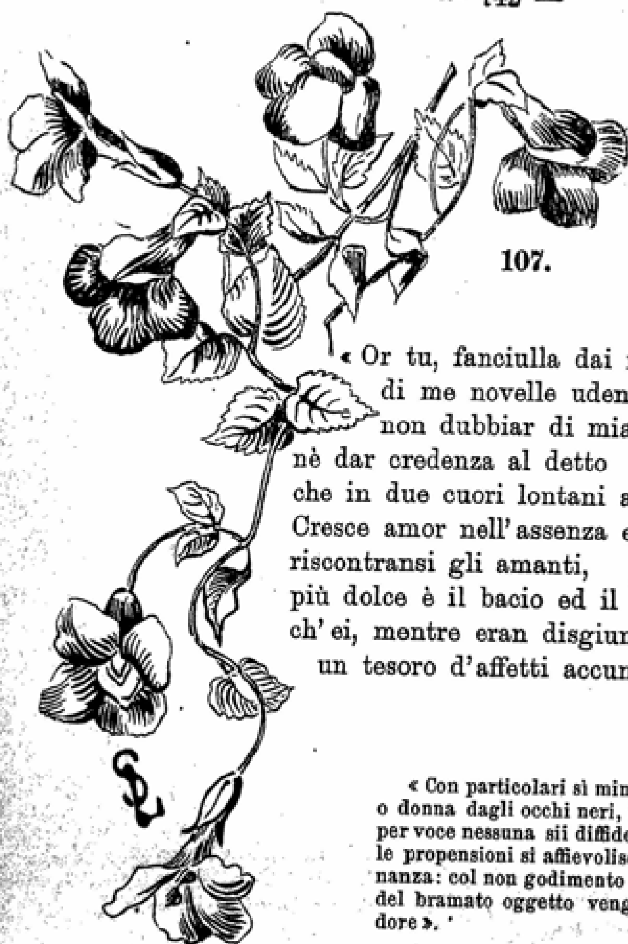
106.

« Spesso (il ricordi?) al collo mio solevi
con avvinghiate braccia addormentarti,
e quindi all'improvviso
destarti lagrimando;
« che piangi? » io ti chiedea,
e allor tu a me con mal frenato riso:
« pareami in sogno ch'io più non t'avessi
e che carezze e baci
ad altra donna, o cattivel, tu dessi ».

«E ancora dentro al letto penderai di nuovo al mio collo: leggermente addormentata ti sveglierai tra grida piangendo: e a me che ripetutamente te ne domando, così mi dici col riso nell'animo: « T'ho veduto nel sonno, o scellerato, carezzare un'altra ».

«Ecco, di nuovo sopra il mio guanciale
posi, abbracciata a me, come in tuo ni-
ma qual chi da sopor lieve trasale, [do:
piangendo ti ridesti, e metti un gridò.
Perchè piangi? ti chieggo. Ma tu male,
l'interno riso soffocando. Ah infido!
rispondi : ti sognavo, e ancor mi pare
vederti un'altra donna accarezzare.

Il disegno di questa illustrazione è composto col fregio di una mattonella smaltata del Sindh; e dalla figurina di un quadro della Rāgamālā.



107.

« Or tu, fanciulla dai nerissim' occhi,
di me novelle udendo,
non dubbiar di mia fede,
nè dar credenza al detto
che in due cuori lontani amor si spegne.
Cresce amor nell' assenza e quando alfine
riscontransi gli amanti,
più dolce è il bacio ed il gioir più caro,
ch' ei, mentre eran disgiunti,
un tesoro d' affetti accumularo ».

« Con particolari sì minuti e precisi sapendomi, o donna dagli occhi neri, fedele marito, giammai per voce nessuna sii diffidente di me: dicono che le propensioni si affievoliscano molto nella lontananza: col non godimento invece i crescenti desii del bramato oggetto vengono in pienezza d'ardore ».

« Quando avrai conosciuto ai veri segni,
che t'invio, se l'amor forte in me siede,
fa che, fidando nel mio cor, tu sdegni,
o gentile, a calunnie prestar fede.

Non langue amore, ove sovrano regni,
per lontananza, come il volgo crede:
anzi, dal van desio fatto più intenso,
quando il raggiunge egli è già forte e
[immenso ».

Il fondamento fisico e psicologico di questa strofa è così prossimo al senso europeo e comune umano, che non richiede illustrazione. La gentilezza del poeta che trattando i sentimenti di anime elette, va contro al detto volgare è ben commentato da Mallinātha, con un pensiero molto simile alla massima di Larochefaucauld: che la lontananza scema gli effetti mediocri e aumenta le grandi passioni, come il vento spegne la candela ma accende il fuoco.

Il fiore che fregia questa strofa è la Torenia concolor, nota alle altitudini dell' Himālaya, e che fiorisce nella stagione di cui qui si tratta.



108.

Tu quest'opra d'amico a me per
farai, nube diletta; [certo
nè il tuo tacere io tengo
come segnal di ricusati uffici;
chè pur senza far motto
i supplicati umori
al ciataco tu dai;
e chi più n'ama, senza far promessa
il desir nostro adempie
e risponde così coll'opra istessa.

Vuoi tu dunque farmi questo favore, o ambrosio? Certo io non voglio interpretare il tuo silenzio come un rifiuto. Anche senza romore largisci acqua ai Cataka che te ne pregano: la risposta dei buoni ai supplicanti è appunto l'adempimento del desiderio.

Certo, o Nuvol, son io che tu mi renda
l'amichevol favore ond'io ti prego.
Che se tu taci, non fia già ch'io intenda
il pudico tacer per un diniego.
E non so come l'acqua tua discenda
de' sitibondi augei tacita al priego?
De' generosi la risposta è il presto
compimento del ben, che loro è chiesto.

La chiusa di questa strofa, alla fine della missione del messaggero, e del poema, ci richiama con arte finissima alle invocazioni fatte dapprincipio sul Rāmagiri e sull'Āmrakūta (strofa 6, 17) alla elefantina nube ed a' suoi generosi sensi; opportunamente ripetute in quei passi ove trattavasi di rinfrancarne sulla lunga via il buon proposito.

Il disegno rappresenta una mazza di legno di ebano intarsiato scolpita nell'India ove l'elefante posa sulla testa del Naga.



109.

Poichè tu avrai così porto sollievo
a quella sconsolata,
che sol di pianto, ahi lassa,
vive dal giorno della mia partita,
tornando a me dal monte
che dal tauro di Sivo al cielo estolle
solcata l'ardua fronte,
recami i suoi saluti
e colle sue parole
deh refrigerio apporta alla mia vita
che languida si è fatta
Qual fior di gelsomino
pria che il sol lo conforti in sul mattino.

Consolato così la mia sposa, ch'è tua amica, fortemente accorata sin dal primo momento del distacco, discendendo tosto dal monte, la cui cima viene arando il toro del triculo Iddio; con parole della mia diletta, che mi dieno novella della sua salute, anche la mia vita, debole come fior di Kunda in sul mattino, sostieni.

Lo Stenzler ed anche l'editore di Calcutta nel testo, e il Morici nella versione, hanno lasciata fuori questa strofa, che in verità rompe il corso del pensiero, e pretendendo un po' troppo dalla nube messaggerà contrasta alla finezza del senso, ed a quello che segue nella chiusa del poema.

Il fregio, col fior di gelsomino, è tolto dai musaici della tomba di Shah Iehan in Agra, come quello della strofa 31.



110. E come a questa del mio cor preghiera,
cara, adempito avrai
dall'amistà sospinta
o impietosita della mia sventura,
nella stagion piovosa
possa a tuo senno errar per le più grate
del cielo regïoni
carica il grembo d'inesausti umori,
nè mai per improvvisa
nemica forza, o nube,
dal tuo diletto fulmine divisa.

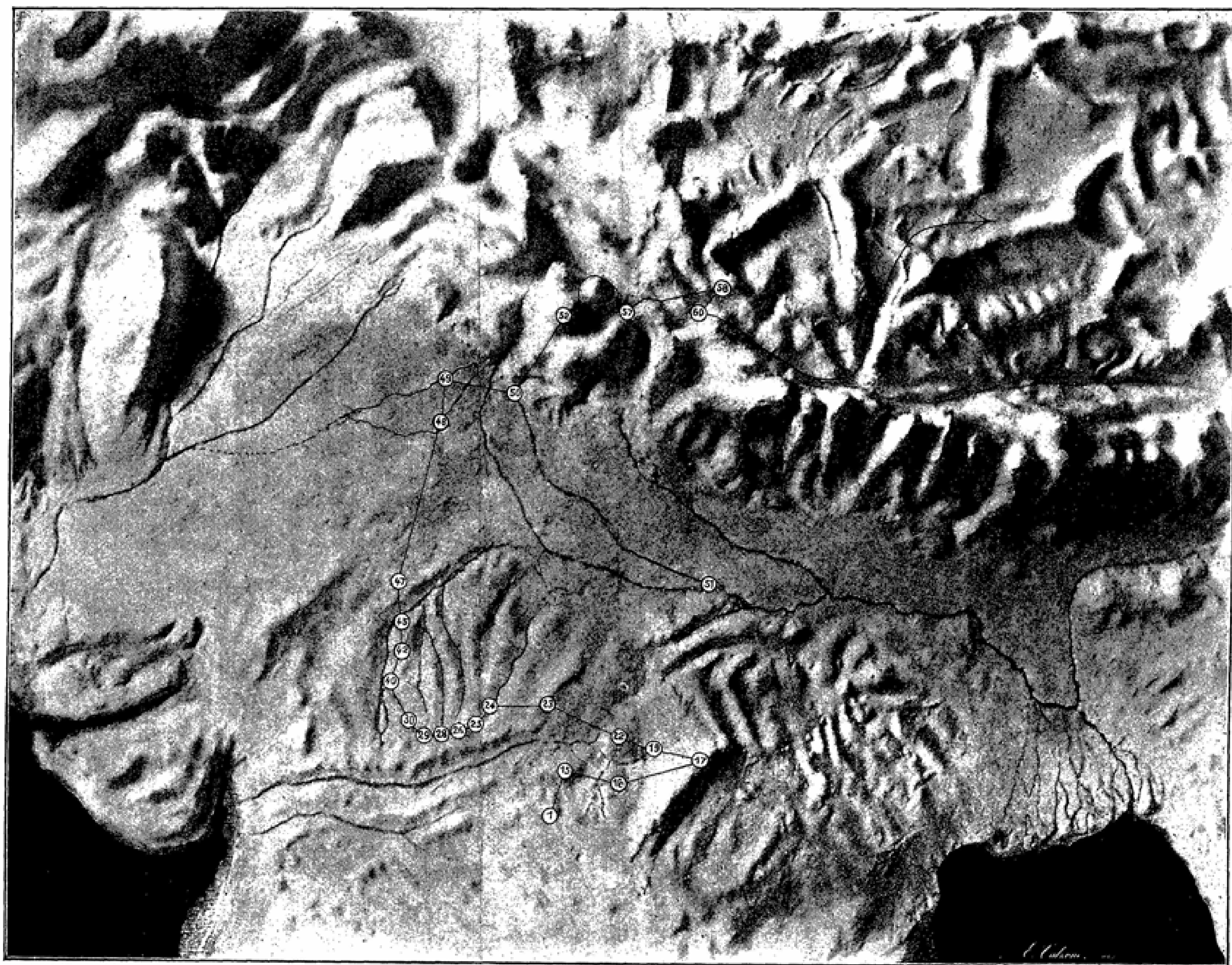
Come tu a me, che insolita preghiera ti rivolgo, abbia fatto questo favore o per amicizia o per mente pietosa verso un tanto infelice, spazia allora, o dispensatore delle acque, su pei desiderati luoghi, acclamato per la tua stagione, e non ti incolga pure un momento il distacco dalla tua lampa.

E poscia che tu questa m'abbia reso
grazia, a l'immenso mio desir propizia:
o dall'alto senso di pietà compreso
per un misero, ovver per amicizia:
i desiati errori al vol disteso
riprendi, e di tua piova il suol delizia:
nè sia da te divisa un solo istante
la tua sposa, la folgore sonante.

—

Qui finisce il poema. Premio all'opera pietosa del nuvolo messaggero sarà l'augurio, di non esser mai diviso (« come tocca a me! » aggiunge il Commento) dalla sua lampa diletta; e di andare libero omai errando, ove il talento ed il suo destino lo porta, per le regioni a lui più grate del cielo. E i luoghi desiderati saranno le altissime valli dei sacri laghi e le sorgenti dei grandi fiumi, meta sospirata di ogni buono e fedele pellegrino dell' India; saranno gli sterminati e liberi altipiani del Tibet, e del Tetto del mondo.

Il paesaggio ci presenta qui il Kailāsa, colla distesa della sua catena, succedentesi in vette di forme simili e coi due laghi sacri del Mānasarovar e del Rāvaṇahrāda, secondo la fotografia riportatane dal recente viaggio dal Savage Landor nell'opera ripetutamente citata.



Fr. L. Pullè. *Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, vol. III.*

Itinerario del Meghadūta.

ITINERARIO DEL MEGHADŪTA

NOTA DI F. L. PULLÈ

Strofa 1-14. *Rāmagiri,* odierno *Rāmtek,* località (piccola città di 7000 ab.) e distretto di Nāgpur, Central Provinces. Lat. 21°, 24' N e 79°, 20' long. E, fu considerato in ogni tempo come un luogo santo. Sulla estremità occidentale della collina domina un tempio di Rāma, che è la divinità tutelare del luogo. Non lungi giace Ambāla col suo lago, coi declivi ombrosi, i *ghāts* pei sacri bagni e i templi, frequentati oggidì ancora da molti pellegrini.

15. *Valmīkāgra,* forma a NNE del precedente una delle vette del Maikal, catena di monti nel Bilāspur e nel Mandla che secondo la descrizione in Hunter, Imperial Gaz. VI 221, corrono in direzione di SO dell' Amarkantak per 70 miglia; e costituiscono la scarpa orientale del grande sistema montagnoso che quasi traversa da E a O l' India al sud della Narmadā o Nerbudda. Raggiungono quelle vette di rado l'altezza di 2000 piedi, e i loro fianchi sono coperti di magnifiche foreste di sāl (*çāla,* Vatica robusta).

16. *Māla,* supposto sia l'odierno Mandla, distretto delle Provincie Centrali fra 22°, 14' e 23° 22' di lat. N e 80°-81° 48' long. E, e confina a NE collo stato di Rewah, al SE con Bilāspur, e SO con Bālāghāt, a O con Seoni e Jabalpur; ha una superficie di 4719 miglia q. e circa 213,018 abitanti (1872) con capitale Mandla. Per la descrizione fisica della regione e per l'agricoltura v. Hunter, Imp. Gaz. VI, 296 segg.

È una regione alpestre rotta in vallate da numerosi corsi d'acqua affluenti della Narmadā. « Il viaggiatore s' apre il sentiero attraverso una successione di steppe inospiti, lungo stretti sentieri fiancheggiati da jungle, rifugio di tigri. Di quando in quando, in cima a qualche valle il monte pare aprirsi e stendersi in declivi erbosi; in praterie interrotte da macchie boscose; oppure in tratti di campi coltivati, intersecati da un corso d'acqua colle sponde listate da zone di verdi piante... Le vallate a E e a S di Mandla sono le meglio coltivate, specie quelle irrigate dal Bangar affl. della Narmadā, e dal Thānvar affluente della Vine-Ganga. Fra questi due corsi d'acqua si stende una catena di basse colline coronate da un esteso plateau dove sor-

gono i più prosperi villaggi dei Gonda..... ». La parte più selvaggia è quella del Shāḥpur a N della Narmadā, ove i monti raggiungono un'altezza rilevante sorgendo precipiti dalla valle della G'ohilā che scorre in un letto profondo. Da quelle altezze il Gangār e la Gangāri scendono con un succedersi di cascate di piano in piano, finchè si mescono coll'acqua della G'ohila. La cascata più alta è di circa 60 piedi; dietro di questo s'aprono diverse estese caverne di profondità inesplorate, schivate con gran paura dai Gonda della jungla, perchè credute abitazioni non solo di fiere, ma anche di spiriti cattivi che vi dimorino fin da' tempi dei Pāṇḍavas. Tutte quelle colline si ritiene stieno sotto la speciale protezione di Mahādeva. Il più eccelso monte dei Maikal è qui il Chaurādādar, di circa 3400 piedi sul livello del mare. Sulla sua sommità si stende un esteso plateau di 6 m. q., così abbondante di acque e aleggiato da fresche brezze che, se non fosse la sua inaccessibilità, sarebbe mirabilmente adatto per un sanitiarum »... La descrizione risponde, come si vede, alla immagine che Kalīdāsa ci offre dello identificato paese di Māla.

Str. 17. *Āmrakūṭa* oggi *Amarkantak* alto 3500 piedi sul livello del mare a 22°, 40', 15" di lat. N e 81°, 48', 15" long. E; dai Greci segnalato col nome di *'Αδεισαθρον ὄρος*, da cui prendeva il nome anche la città di *'Αδεισάθρα*, l'odierna Mandla. È interessante pei suoi templi che sorgono intorno alle fonti della Nerbudda o Narmadā o Revā, e per le cascate che si celebrano nella seguente strofa.

Str. 19. Sulla *Narmadā, Νάμαδος* di Tolomeo, Namnadius del Periplus, che sgorga a 22°, 41' di lat. N 81°, 49' long. E, ci da queste notizie l'Hunter: o. c. VII, 55: « la sua sorgente è nell'Amarkantak, un massivo a cima spianata (a massive flat-topped hill, ciò che contrasta alquanto colla forma a mammella figurata in Kalīdāsa)...... Tutto intorno si stende una plaga desolata; pur tuttavia una piccola colonia di sacerdoti ha eretto de' templi in mezzo a quelle solitudini solenni, a custodia delle fonti del sacro fiume. La Narmadā sgorga dolcemente da un piccolo stagno in uno dei piani ondulati sulle sommità della montagna. Per 3 miglia circa va serpeggiando per i verdi prati raccogliendo l'acque di innumerevoli fontane, finchè viene a toccar l'orlo del plateau dall'Amarkantak, d'onde precipita sopra nere roccie basaltiche in una splendida cascata di 70 piedi chiamata Kapila-dhāra. Un pò più innanzi c'è un'altra cascata più piccola conosciuta sotto il nome di Dūdh-dhāra o « corrente lattea », volendo il mito che in questo tratto il fiume converta le sue acque in latte. Scesa così per parecchie centinaia di piedi di dislivello in cascate e in rapide dall'altezza dell'A., entra nel raggio delle Provincie Centrali girando i monti di Mandla fino a passar sotto le mura del rovinato palazzo di Rāmnagar, dopo aver corso per quasi 100 miglia e raccolte le acque di una estesa regione montana. Le sue acque

omai gonfie si sviluppano in molti canali, circondando isolotti boscosi, mentre che nel letto mediano picchi e massi erratici di nere roccie (trop-rocks) ne frastagliano il corso in tutti i sensi. Le sponde sul margine dell'acqua, sono ricoperte di fitta verzura e colline d'ogni intorno chiudono l'orizzonte ».

Questa descrizione dell'aspetto reale del fiume e del paesaggio, non potrebbe essere resa meglio di quel che sia nella scultoria sintesi della strofa kalīdāsiana.

Str. (20)-22. Il *Citrakūṭa* della strofa espunta, sia nome particolare o nome generico, è una delle cime delle montagne nel distretto di Jabalpur serranti a N il corso della Narmadā, appunto sulla linea che si stende fra i due punti noti del cammino (Str. 23) della nuvola, fra l'Amarkantak e i *Daçārṇa*, identificati cogli abitanti della regione solcata dal fiume Desān o Dhasān (secondo la grafia del Hunter) che nasce nel Bhopal a 23°, 30' lat. N e 78°, 32' long. E. a un livello di 2000 p. e dopo un corso di 220 miglia va a sboccare nella Betwā. È dunque il paese dell'odierna Bhopal orientale.

Str. 24. *Vidiçā* la ben nota Bhīlsa nel Bhopāl, sita a 26 miglia a NE della città capitale di questo stato. La *Vetravatī*, odierna Betwā, nasce nei Vindhya traverso i quali scorre in un letto di arenaria, passa poscia sopra un fondo di granito, e dopo un corso di 360 m. porta le sue acque unite a quelle del Dhasān, con altri minori tributarii, nella Jamunā. Nel suo corso superiore presenta un aspetto selvaggio e pittoresco; filoni di quarzo, attraversandone il letto, formano delle barriere sopra le quali balzano molte e belle cascate; ed è ciò che ha ritratto il poeta colla similitudine del volto crespo e coll'irrequieto mormorio.

Str. 26. *Naganadī* Par giusta la congettura del Wilson trattarsi qui di un epiteto della Pārvatī od. Pārbatty o Pārbatī che nasce nei Vindhya e viene a finire nel C'ambal dopo un corso di 220 miglia in direzione NO (fra 22°, 45' lat. N — 76°, 33' lat. E; e 25°, 50' lat. N — 76°, 40' long. E.).

Str. 28. *Nirvindhyā* ritenuto, a parziale correzione dalle ipotesi citate a pp. 51 e 58 che la Pārbatty sia la Naganadī, la Nirvindhyā non potrà essere che il Ludkunda, che così chiamasi l'affluente di sinistra delle *Kālī Sindhu,* che nasce del pari nei Vindhya.

Str. 29. Quest'ultima, nascente a 22°, 26' lat. N e 76°, 19' long. E corre solitaria, e a quel che pare triste, per 90 miglia, finchè s'impingui delle acque dell'anzidetto affluente, e più innanzi dell'Ahu e dell'Amġar per portarle, attraverso il defilé dei Mokundara, a scaricarsi nel C'ambal.

Str. 30. *Uġġayinī* l'antica e famosa capitale del Mālwa, già sede del viceregno di Açoka nel 263 circa a. C., poi di Vikramāditya al tempo di Kalīdāsa, è tuttora, sebbene molto decaduta, una impor-

tante città del Gwalior, larga, popolosa e commercialmente attiva. Giace a un miglio circa più a nord delle ruine dell'antica sulla riva destra della Siprā a 23°, 11', 10' lat. N e 75°, 51', 45" long. E, e fu già il punto che marcò il primo meridiano dei geografi indiani. Si stende in forma oblunga con una circonferenza di 6 miglia, cinta di mura e con torri rotonde. Ha larghe vie, case di due piani, quattro moschee e molti templi indù, un palazzo dei Sindhia e gli avanzi che ritengonsi della reggia di Vikramāditya. Essa è cinta per ogni dove di una zona di boschetti e di giardini, ricordando in questo l'antica sua celebrità come Viçālā «l'ampia, distesa» e come Puṣpa-karaṇḍini «il paniere di fiori», la Fiorenza indiana.

La *Siprā* scende dal Vindhya ove nasce a 11 miglia dalla piccola città di Pipalda 22°, 37' lat. N e 76°, 12' long. E, muovendo in tortuoso corso verso nord-ovest attraverso fertili campagne; a 40 miglia dalla fonte si impingua del tributo del fiumicello Kaund, e bagnata Uġġaynī, e poscia Mehidpur, si riversa per la destra sponda nel C'ambal dopo 120 miglia di corso.

Str. 40. Per la *Gambhīra* v. p. 68 n. e più sotto a p. 69 pel *Devagiri*.

Str. 45. La *C'armaṇvati* l'odierno C'ambal, uno dei tributarii principali della Yamunā, nasce presso la cresta del displuvio che separa il bacino del Gange da quello della Narmadā ad una altezza di 2019 piedi, e scende pei fianchi dei Vindhya con un corso dapprima settentrionale per poi volgersi, dopo parecchie ritorte, in un lungo giro semicircolare nord-est, a raggiungere a 570 miglia di cammino la Yamunā. A 80 miglia dalla fonte, riceve le acque del C'ambīla un fiume di quasi uguale lunghezza e volume, e che nasce dalla stessa catena ma che noi non sapremmo identificare colla nostra Gambhīra. Dopo ricevuto il secondo grande tributario, la Siprā, si impegna nelle gole del Mokindura tra sponde quasi a picco, per distendersi dopo 209 miglia di suo corso in un lago pittoresco; dal quale si sprigiona attraverso una barriera di roccie in una serie di magnifiche cascate di cui una misura 60 piedi. Poco più innanzi, al disotto di Kota, il C'ambal prende le proporzioni di una profonda ed ampia fiumana, quale è concepita nella strofa 45.

È verso questo punto che si deve trovare il varco della nube, e quindi la città di *Dasapura* di cui si tocca alla strofa 47.

Str. 48-49. Per il *Brahmāvarta* il *Kurukṣetra*, e le acque della *Sarasvatī* vedansi le note alle strofe rispettive.

Str. 50. Parimenti per *Kanakhala*, odierno Kankhal, la cui posizione geografica è precisata a p. 77, str. n. 50.

Str. 51. La comparazione fatta in questa strofa ci trasporta al punto dove avviene la congiunzione dei due fiumi Yamunā e Gange, che sgorgando entrambi dalle gole dell'Himālaya tra valli a breve

distanza, e correndo per lunghissimo tratto paralleli, non arrivano a toccarsi che nel Pratiṣṭhāna, a Prayāga, tre miglia sotto Allahabad. E quivi si produce il fenomeno — che viene notato anche per le acque del C'ambal nella Yamunā, della distinzione cioè che per buon tratto si mantiene delle due acque.

Str. 52. La sorgente propria del Gange trovasi nello stato del Garhwāl, a 30°, 56', 4" di lat. N e 79°, 5', 40' long. E. Si considera come suo principio il torrente Bhāgīrathī, che sgorga da una caverna di ghiaccio a' piedi d'un giacimento di nevi, sopra Gangotri, a 13,800 piedi sul livello del mare. Solo dopo avere raccolto le acque della G'ahnavī, la figlia di G'ahnu della strofa 50, e quelle dell'Alaknanda prende il nome suo di *Gangā*.

Str. 57. Il passo o stretto di *Krauñca* per il quale dopo tortuosi giri potrà la nube sboccare nella valle transimalaica, supponesi essere quello segnato ad E del gruppo di vette descritte nelle strofe precedenti.

Str. 58. Il *Kailāsa*, nella pronuncia odierna Kaïlas o Kelas, conosciuto anche sotto il nome di Tissé o Tizé, è la cima dominante della catena del Gangri che si allunga nella direzione generale da N O a S E; elevandosi a 6710 (sec. Vivien de S. Martin; 6658 secondo il Savage Landor) metri sul livello del mare, ed a 600 sopra gli altri picchi nevosi che gli fanno corona. Ci affidiamo alla descrizione del Savage Landor per riguardo alla impressione pittorica che il viaggiatore ne ritrae.

« Il Tizé, il grande e sacro picco, affascina gli occhi colla sua forma. Esso rassomiglia al tetto gigantesco d'un tempio, ma a senso mio, gli vien meno la grazia delle curve che tanto si ammirano nel Fousiyama del Giappone, la montagna più bella artisticamente ch'io m'abbia veduto mai. Il Tizé è angoloso, sconfortantemente angoloso, se così si può dire; nonostante la sua altezza, i vividi colori della sua base, le masse nevose che ne ricoprono i fianchi, esso mi colpisce per l'aspetto suo antipittoresco, almeno dal punto di vista ov'io lo vidi. È vero bensì che questo carattere si modifica, quando le nubi lo circondano smorzando la rigidezza delle sue forme. Allora esso si fa bello, specialmente al levar del sole, quando l'una delle sue faccie è colorata di rosso e giallo, e la sua massa rocciosa si drizza maestosamente sopra un fondo di brillantissim'oro.

« Potei distinguer chiaramente, dal lato orientale, il defilé pel quale gli adoratori fanno il giro della base della montagna. Mi dicono che vi sono dei pellegrini che percorrono il circuito sulla cornice di neve che domina direttamente questa base, al di sopra la fascia oscura...... Il pellegrinaggio intorno al Tizé dura abitualmente tre giorni; ma in circostanze favorevoli si può farlo in due e anche in un sol giorno ».

Ed il Réclu aggiunge: « Quando gli Indù scorgono da lunge la sua alta cresta, si prosternano sette volte, e sette levan le mani al cielo; per loro è quella la dimora sacra al grande dio (a Mahādeva), il monte Meru degli Indù più antichi, il pistillo del simbolico fior di loto che è la terra ». La fantasia dei credenti immagina una delle sue faccie color d'oro, l'altra d'argento, la terza di rubino, la quarta di lapislazzuli. Sono queste le varie tinte onde volta a volta, al giuoco della luce appare colorata. Secondo il Ryall, il Kailāsa è forse — se si eccettui il Nanda Parbat, — la più bella e rimarchevole montagna di tutto il massivo himālayo-tibetano.

Str. 62. Il lago *Mānasa* o *Mānasarowar* che giace ai piedi del Kailāsa a circa 30°, 8' lat. N e 81°, 53' long. E, è nella mente degli Indiani il grande spartiacque di tutti quattro i principali corsi della penisola: l'Indo si parte verso ponente dal bordo settentrionale del lago, la Satleģ verso sud-ovest dal bordo meridionale; il Brahmaputra scorre invece dall'opposto lato verso Est; e finalmente il Gange verso mezzogiorno. Ora di queste opinioni quella a riguardo della Satleģ va modificata nel senso, che questo fiume sgorga dall'altro lago prossimo di Rāvaṇa-hrāda « il pianto di Rāvaṇa ». Ma quanto al Gange, e al suo collegamento col lago Mānasa, abbiamo visto nella nota a pp. 94-95 come sia sorta l'erronea credenza, cui si connette, anche come conseguenza, quella relativa alla città di Alakā, meta e riposo del nostro viaggio.

STORIA SESTA

Le teste scambiate

A Gaṇeça pria mi prostro poichè i dubbi abbatte e annienta,
al tremendo, al truce in volto, che rallegra e che sgomenta. 1

Di nuovo Vikramasena s'avviò all'albero di çiñçipā e caricatosi il cadavere sulle spalle, s'era posto appena in via che il lemure incominciò questa storiella dicendo: Ascoltami, o re, ti vo' narrare una istoria:

« In una città che si chiama Dharmapurī [1] regnava una volta un re di nome Dharmaçīla. [2] Avea egli fatto costruire un tempio a C'aṇḍikā [3] e sul dinanzi una cisterna quadrangolare. Sempre che avea fatto adorazione alla dea, soleva fare i suoi pasti. Un giorno il suo ministro così gli disse: — « Ascolta, o divo, la mia parola!

Vuoto ha il cuor lo stolto, il povero d'ogni ben privo si duole,
vuoto è il regno senza amici e la casa senza prole ». — 2

Udita la sentenza del consigliere, il re incominciò la sua prece alla dea:

v. 1. Il verso a Gaṇanāyaka qui posto ha caratteristica l'antitesi degli epiteti. Pare che appunto in questa novella si compiaccia l'autore di questa figura retorica [cf. v. 5. 6].

1 Dharmapurī [= città della giustizia]. Non m'è noto a che città ora corrisponda.

2 Dharmaçīla [= giusto di sua natura].

3 C'aṇḍikā [= l'adirata] è una delle solite terribili rappresentazioni di Durgā, la moglie di Çiva. Il costruire un tempio era ed è nell'India atto di grande devozione, più che non sia da noi l'innalzare una cappella a qualche santo. Vicino al tempio havvi di solito una cisterna o piscina quadrangolare destinata alle sacre abluzioni, che precedono la preghiera e le cerimonie del culto. In qualche ms. è il ministro che consiglia al re la costruzione del tempio a Pārvatī. [ms. *D.* Çrīvara].

v. 2. Il figlio maschio è nell'India la gioia, il sostegno, la salvezza della casa, e non si concepisce un uomo adulto, che non prenda moglie, per procurarsi appunto un erede del nome [cf. De Gub. Viaggio nell'India, passim].

« Salve, o Lakṣmī eccelsa! Brahma con Viṣṇu e Indra t'inchina!
figlia e sposa a Çiva, o saumia, d'ostie ingorda, osanna a te! 3
O vittrice, o rubiconda, degli dei torva regina,
faccia cupa, cupo-orrore, notte-cupa, osanna a te! 4
Salve, o C'aṇḍā, o quadrifronte, pellerasa, cui paventa
Çiva istesso quando calchi sovra i morti, osanna a te! 5
O carnivora, o sottile, senza polpe, o corpulenta,
o crinirta, o gambelunghe, occhiaguzza, osanna a te! » 6

Così colla laude fu propiziata la dea ed essa esclamò: [4]

« Son di te contenta, o sire; qual desio più t'urge, esponi ».

Ed il re:

« Se tu il vuoi, fa che un bel figlio i miei voti, o dea coroni ». 7

Rispose al re la dea:

« Ti sia dato, o sire, un figlio forte e audace qual tu vuoi;
pria però di fiori aulenti e d'incensi porgi a noi
larga offerta, indi ci porta vesti ed oro quanto puoi ». 8

Così ordinò la dea e così il re a puntino eseguì. Il re ebbe un figlio e da allora tutte le genti vanno a fare in quella cisterna le loro abluzioni ed a tributare venerazione alla dea, ed essa concede a tutti le grazie implorate.

Un giorno venne da un certo paese un lavandaio [5] insieme con un suo amico per compiere la sua devozione alla dea. L'adorò adunque e mentre se ne stava lì presso seduto, vide la figliuola del sopraintendente alle lavanderie

v. 3. Lakṣmī o Mahālakṣmī, personificazione della Fortuna. Nelle tre divinità nominate, invece di Indra (dio del cielo) leggerei Rudra (dio della tempesta) epiteto di Çiva. Si avrebbe la vera trimurti brahmanica; anzi il ms. *c* (come la red. hind.) mette appunto Rudra. Durgā oltre che sposa è pure figlia di Çiva, nata dallo stesso suo corpo ed è detta *saumya* [= del soma], cioè dea lunare, come apparisce più sotto.

v. 4. Pel *rubiconda* [raktamaṅsa = rosso-carni] ricordo le rappresentazioni di questa dea cruenta, tinte di rosso.

v. 5. C'aṇḍā [= la sdegnata) = ćaṇḍikā. I mss. *D c* hanno un verso composto quasi esclusivamente di tale nome. Si allude al mito in cui Durgā, infuriando sui cadaveri, spaventò lo stesso sposo. Ha quattro facce, simbolo delle 4 fasi lunari. Conservai l'homoioteleuton pel quale ogni çl. termina con n a m o' s t u t e.

[4] Nei mss. *c*, *D* anche questa frase è in versi.

v. 8. Parecchi mss. completano giustamente con un altro mezzo çloka i 2 distici. Però ricostruirne uno dalla prosa dei nostri mss. non pare fattibile.

[5] Il ms. *c*, quasi sorpreso che si sia inutilmente raccontata la devozione di Dharmaçīla e la grazia ottenuta d'un figlio, fa ragionevolmente questo re protagonista della storiella, fingendo che il giovine principe s'innamori della figlia del capo lavandaio. Peccato che l'accordo degli altri mss. escluda questa variante.

reali, fanciulla di straordinaria bellezza. Appena l'ebbe vista egli rimase conturbato e disse: « O santa dea! Se avvenga ch'io possa concludere matrimonio con costei, io fò voto di onorarti sacrificandoti il mio capo ». Pronunciato questo voto, ritornò al suo paese. Da quel giorno cominciò la sua afflizione per la lontananza di colei che amava, ed allora l'amico raccontò tutto al padre del giovine, il quale com'ebbe ciò udito, si presentò in casa del regio lavandaio, gli chiese la figliuola e l'ottenne. Venne quindi il giovine e la sposò. Passato alcun tempo, presa seco la moglie si avviò insieme coll'amico suo alla casa del suocero a visitarlo.[6] In quello che sono per via, visto il santuario della dea, disse il marito alla moglie: « O cara, tu attendimi qui col mio amico, fintantochè io vado a render tributo di onore a Devī e ritorno». Così disse e se ne andò. Dopo aver adorato la dea, sfoderò un suo coltello e si troncò la testa, che rotolò a terra. L'amico intanto, atteso un certo lasso di tempo, esclamò: « Passato è gran tempo, da che egli è partito! io voglio andare a vederci chiaro ». Va e si imbatte nel morto. L'amico allora pensò: « Se torno, mi toccherà certo il biasimo della gente, che dirà: — Costui l'ha ucciso per amor della moglie! » Fatto dunque un tale pensiero, si troncò pur lui la testa. Pensò intanto la donna: « Perchè se ne sono andati quei due? » Va anch'essa e li trova tutt'e due colla testa tagliata. Allora anch'ella decise: — Io pure morrò! — e fatto un nodo scorsoio del suo sarri[7] e legatoselo al collo si accingeva a morire, allorchè la dea esclamò: « Figlia, io sono contenta della tua fortezza d'animo; chiedimi qualunque tuo desiderio ». Disse la donna: « Veneranda dea, se tu sei contenta, fa che questi due ritornino in vita ». « Figlia, - riprese la dea, - riattacca presto presto le due teste ». Udito il comando, nell'ansia della fretta, ella appiccicò la testa del marito sul busto dell'amico e viceversa quella dell'amico sul corpo

[6] Dalla red. hind. (cf. Risc.) ricaviamo il motivo della visita al suocero, ed è una festa di famiglia.

[7] Il *sarri* (uttarīya) è una specie di sciallo, spesso l'unica veste in cui s'avvolgono le donne indù. Il nome moderno m'è parso migliore di qualsiasi altro corrispondente.

del marito. Ambedue allora si alzarono e tra loro cominciarono a far questione pel possesso della donna ».

Narrata questa storiella, disse il Vetāla: « O re, rispondimi! Di chi è moglie costei? » Rispose Vikramasena:

« D' ogni rimedio il pane è il principale,
d' ogni liquor l'acqua è il miglior liquore,
d' ogni piacer primo è il piacer d'amore,
e d' ogni membro è il capo che più vale ». 9

Udito questo il lemure se n'andò e giunto alla çiñçipā, dondolò appeso al suo solito ramo.

v. 9. Metro indravagrā. Noto come ogni verso cominci con sarveṣu e termina con pradhānam: ho riprodotto in parte il retorico artifizio.

RISCONTRI ALLA STORIA VI[1]

Notevoli i mss. *D c* per le solite varianti, che riguardano tuttavia più la forma, che la sostanza; ma qui sembrami assolutamente prevalere d'importanza il ms. *e*. Osservai in nota che esso, contrariamente agli altri, fa con logica maggiore, che il protagonista della istoria sia il figlio, che il re costruttore del tempio avea ottenuto in grazia della dea. In ogni modo l'accordo degli altri mss. e delle recensioni di Somadeva e dell'Anonimo, nel dare come protagonista un raǵaka, un lavandaio, ha ragionevolmente indotto l'editore a non scostarsi dal tipico ms. *a* che seguiva. Lo scambio del personaggio deve tuttavia esser ben antico, se i più concordano in un errore.

red. **hindica.**[2] st. 6.

Il ministro del re Dharmschīl in Dharmpurī ha nome Andhak. È lui che consiglia la fondazione di un tempio come opera particolare meritoria e consigliata dai Schāstras. Diversa è qui la preghiera del re, ma sappiamo che essa è ad arbitrio del poeta: quando ebbe ottenuta la grazia del figliuolo, mächtig und berühmt, fa spontaneo le offerte, senza che la dea glielo comandi. La tristezza invincibile del giovinotto, commuove l'amico a segno da farsi mezzano del matrimonio; va al villaggio della fanciulla e l'ottiene. È per una festa di famiglia, che i tre s'avviano alla casa del suocero: nel vedere il tempietto, si rammenta del voto trascurato e si rimprovera d'essere falso e senza religione. L'amico si uccide per tema di disonore; la sua filosofia si racchiude in queste parole: Es ist besser zu sterben, als in Schande zu leben. È questa in verità una sentenza giainica, nella quale si vede raccolta la morale della novella, tanto che il principal personaggio riesce ad essere, sotto questo punto di vista, l'amico. La donna poi tenta di strangolarsi per il timore d'esser creduta adultera [ehebrecherisches Weib] e omicida del marito e dell'amico per darsi bel tempo [um sich der Ausschweifung zu ergeben]. Grande divario appare nella risposta di Bīr-Bikromāǵīt. A paragone coll'eccellenza del capo sulle altre membra, non sono posti il cibo, i farmachi, l'acqua, la donna; ma il Gange, il monte Sumerū e la pianta mistica del kalpa. Mostra una grande indipendenza per quanto riguarda i versetti intercalati: la parte prosastica è strettamente fedele alla nostra.

[1] Ediz. Uhle l. c. 22-24; Höfer: Skr. Lesebuch 68 [Berlin 1849] Anm. Uhle l. c. 131-37 = Traduz. parziale. Benfey Orient und Occident I. 730. L'imitò Goethe: Legende I. 200 [Opere 1840].

[2] Oest. B. P. st. VI « Die vertauschten Köpfe » Trad. 72-77. Ann. 195-96; Lancereau l. c. IV. 300-05. Una traduz. francese, o meglio riduzione del Garcin de Tassy è nel Jour. d. Sav. 1836.

Recensioni sanscritiche.

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	st. 6ª [manca in *g*E].	st. 6ª [Brock. KSS. XII, 80].
luoghi	*Dharmapurī.* ? la patria del lavandaio	*Çobhavatī.* *Brahmasthalā.*
personaggi	*Dharmaçīla,* il re [–°sena; –°dhana]. ? la protagonista. ? il marito. ? l'amico	*Yaçaḥketur,* il re. *Madanasundarī,* figlia di Çuddhapaṭa. *Dhavāla* il raǵaka. *Vimala,* il fratello della donna.
nucleo	Molto frequentato è un tempietto a C'aṇḍikā (Gaurī) dopo che il re vi ottenne la grazia d'un figlio. Un giorno vi viene un lavandaio e vede la bellissima figlia del lavandaio reale. Per ottenerla fa voto alla dea della sua vita. Ottiene la mano della ragazza, ma un giorno, ripassando di là insieme colla moglie e con un amico, si ricorda del voto, e, scostatosi da loro, si tronca la testa. L'amico, temendo la calunnia, si taglia la testa lui pure. La donna, vista la doppia catastrofe, con un nodo scorsoio tenta di strangolarsi, ma la dea le concede di resuscitare i due morti, purchè in fretta ne attacchi le teste ai busti. Nell'ansia sbaglia le teste, unendo quella del marito al corpo dell'amico e viceversa. Di chi sarà essa moglie? Di chi porta la testa del marito, perchè il capo è la parte principale dell'uomo.	Più breve l'introduzione. Eravi un tempio dedicato a Gaurī, e a destra una sacra piscina. Là va a far le sue abluzioni un lavandaio e nel 14° giorno della luna piena vede e si innamora d'una ragazza e la chiede al fratello. Dopo molte cerimonie ed indugi l'ottiene. Quando, dopo il matrimonio, la riconduce, come di rito, al suocero, mentre era in compagnia pure del cognato, ripassando dinanzi il tempietto si ricorda del suo voto e va a decapitarsi. Lo stesso fa il cognato, ma non per tema delle altrui accuse (egli era difatti il fratello della sposa) bensì per dolore dell'accaduto [vyāmohitas]. Mentre la donna sta per strangolarsi, interviene la dea e si scambiano le teste etc., precisamente come da noi.

Anonimo	Ǵambhaladatta
st. 7ª [Uhle. l. c. 77 — Ann. 209].	st. 8ª [G'Ib. Vidyā-° 34-36].
Çobhavatī. ? il villaggio.	*Cobhavatī.* ?
Yaçaḥketur.	*Yaçaḥketur.*
Madanasundarī, figlia del lavandaio Çuddhapaṭa. *Dhavala*, il marito.	*Madanasundarī*, figlia del principe Çuddhapaṭa. *Dhavala* lo sposo, pure principe.
? il fratello della donna.	*Çvetapaṭa*, il fratello della donna.
Quasi del tutto identica a Somadeva. Qui è il padre della donna, Çuddhapaṭa, che dopo qualche tempo dal matrimonio, manda il figlio a riprendere la sorella. Il marito fa sacrificio del suo capo alla dea spintovi, più che da un voto, dal destino [daivena noditaḥ]. Non è detto perchè si uccida il fratello della donna. Questa, innalzata una prece, attacca il nodo scorsoio ad un ramo di açoka e sta per impiccarsi, quando succede identico caso che nel nostro testo; naturalmente, chi ha la testa del marito è prescelto.	Alquanto ampia ed ornata è la storia, che del resto sostanzialmente non differisce. Lo sposo ha fatto chiedere la donna per mezzo di suo padre ed ha in risposta da Çuddhapaṭa, che la darà soltanto a chi abbia propizia la dea Gaurī. È per questo che Dhavala promette la propria testa a Bhagavatī [= Devī] e passando dinanzi al tempio suo, eseguisce il voto. Qui il padre della donna è un nṛpatis (=princeps) e così fa *principe* pure Dhavala [rāǵakumāra], ma probabilmente è una falsa interpretazione dell'editore, invece di raǵaka [= fullo]. — Nessuna altra differenza.

red. **tamulica.**[3] st. 5.

In Somavedicai è re Nīdivangishakedu. Manca di ornamento poetico e si tiene molto attaccato a G'ambhaladatta. Si dilunga alquanto sulla 1ª parte del voto e del matrimonio: oltre lo sposo e la donna, si sacrifica il cognato, *brother-in-law,* che accompagna gli sposi reduci da una visita al padre. Del tutto nuovo è il giudizio del re: Chi volge il primo sguardo alla donna come a moglie, quello ne sia il marito.[4] È chiaro che il risultato viene ad essere il medesimo, benchè espresso in una forma indiretta e quasi di responso. Bhadraćāli (Durgā) ben sapeva che sarebbe stata la testa e l'occhio del *marito,* che avrebbe guardato come moglie la donna; l'altro ai primi sguardi si sentirà ancora fratello. Se il capo è il principale dei membri, l'occhio è il principale degli organi dello stesso capo: di qui la sostituzione di termini. Questa novella è pure nel Tuti-nameh, sia persiano, sia turco.[5] Vi manca l'inutile storia del re e del tempio; ma - notisi bene - l'innamorato è un *principe indiano* (il che rivela già l'origine della storia), l'amico è un brāhmano sacerdote; il resto conserva il nostro racconto partitamente.

Nell' Oesterley trovo pure citato lo Shakespeare: Muntakhabāt-i-Hindi I. 71.

APPUNTI.

La novella appare divisa in 2 parti distinte: la 1ª [mancante in alcune red.] tratta del re pio; la 2ª è la vera novella delle teste scambiate. Benchè il motivo della 1ª parte appaia altre volte in questa Raccolta e sia specchio d'un sentimento giainico, tuttavia pare strano che tra l'una e l'altra il solo legame sia di spiegare la frequenza al santuario della dea. Che ne avviene dell'erede donato dalla propizia Devī al re? Egli dev'essere certo il protagonista della successiva istoria, come lo dà il ms. *e.* A confermare ciò concorre la variante notevolissima di G'ambhaladatta ed anche l'accenno del Tuti-nameh. Era facile confondere fin ab antiquo i due vocaboli raǵaka [=fullo] e rāǵaka [= princeps] - tanto più che la fanciulla era raǵakakanyā [= fullonis-filia] e il suocero è rāǵakiya (reale). Intanto le rifazioni posteriori incontransi nel dare per protagonista un lavandaio ed in questo caso la 1ª parte non ha scopo, onde, ritenendola monca o fuor di luogo, alcune la soppressero. Il deuteragonista varia tra un *amico*, un *cognato* ed un *sacerdote*. Quest'ultima variante extra-indiana non ha interesse; delle altre due la più probabile è quella del cognato: si capisce che in questo caso cessa il sospetto d'adulterio ed il suicidio ha la sua spiegazione nel dolore [ms. f.]

[3] Babington l. c. V. C. st. V, p. 36-39 = Garcin de Tassy. [Jour. d. Sav. 1836 Juillet].

[4] « Whichever of the two, immediately on perceiving the girl, should pay her attention as his wife, he it is that ought to be her husband ».

[5] Persiano: Iuken XXIV - 102 (da cui prese l'ispirazione W. Goethe); turco: Rosen II., Wickerhauser 215.

Quanto a passi dubbi solo la strofa 9 merita qualche cenno. Seguo il testo uhliano [açana = cibo], il quale interpreta così: unter allen Arzneien steht das Essen oben an; che è quanto dire, che val più un buon boccone, che tutte le medicine del mondo. Infatti oṣadi [= piante], come *semplice*, *φάρμακα*, possono ben interpretarsi *rimedi* [arzneien]: tuttavia dando il significato generico di *erbe* si potrebbe congetturare tra esse una pianta sopra le altre utile e pregiata, che forse è il *kalpa* della red. hindica. In questo caso si potrebbe tradurre: D'ogni erba invero è il kalpa che più vale. In Böhtlingk (Ind. Spr. 6959) la lezione è alquanto diversa, e parla della dūrvā [amṛtā] come al 3° verso parla dei *sensi* (indriyam).

Per la contesa sul diritto alla donna dei resuscitati cfr. le st. II. V. VII etc.

STORIA SETTIMA

Lo svayaṁvara[1]

Quando torni all'opra agreste, quando pugni o quando parti,
o in battaglia, il primo culto per Gaṇeça non scordarti. 1

Di nuovo Vikramasena staccò dall'albero di çiṅçipā il cadavere, e caricatoselo sulle spalle, si rimise in via. Allora il lemure incominciò questa storiella, dicendo: O re!

« È C'ampakā[2] una città, il cui re si chiamava C'ampakeçvara,[3] e Sulocanā[4] ha nòme la regina. Avevano una figliuola di nome Tribhuvanasundarī[5] giunta ormai all'età del matrimonio.

La donzella in tutto eletta non è zotica o sventata,
dolce parla e dolce ride, di tre innati pregi è ornata: 2
leggiadria, bellezza e grazia. Ha pudor modestia e senno;
ferma d'animo e costante, dei maestri è pronta al cenno. 3

Quanti sono sulla terra re e figli di re, tanti gliene furono mostrati dipinti sulle tavolette. Un dì il re le disse: « Figlia mia, chi ti piace di costoro? » Rispose: « Tata, non me ne piace alcuno ». Disse il re: « Fa dunque tu la scelta dello sposo ». « Io non la farò, – disse la fanciulla. – Io voglio esser data a chi abbia queste tre virtù: bellezza, forza e sapienza ».

[1] Svayaṁvara [= suamet ipsius-electio] è il termine legale per indicare la *scelta dello sposo* concessa in certe condizioni alle figliuole.

[2] C'ampakā [= ćampā] è il nome del fiore della Michelia ciampaca. È città degli Anga [Aṅgadeça] vicino al l'odierna Bhāgalpur. I C'ampakās furono però anche un popolo del Bengala.

[3] C ampakeçvara [=signore di C'ampā] non è, si capisce, un nome proprio.

[4] Sulocanā [= dai begli occhi].

[5] Tribhuvanasundarī [bella nel tribhuvana]. Il tribhuvana (trimundo) è il complesso del cielo, terra e sotterra.

v. 2-3. Versi malamente interpolati.

Inteso questo, vennero da differente regione quattro giovinotti e furono introdotti all'udienza del re, il quale ad uno ad uno, li interrogò: « Suvvia, quali sono le vostre virtù? » Il primo rispose: « Io so tessere in un sol giorno 5 pezze di drappo[6] delle quali una regalo ai brāhmani, una agli dei, la terza tengo per la mia persona, la quarta è per mia moglie e la quinta la vendo e me ne compero fiori, betel e vettovaglie; in battaglia a me pari non vi è un altro; quanto a bellezza, ti sta dinanzi agli occhi ».

Rispose il secondo: « Io so il linguaggio di tutti gli esseri viventi, che vanno per l'acqua è camminano sulla terra;[7] per forza, non ho l'eguale; per bellezza, ti sta sotto gli occhi ».

Il terzo disse: « Io conosco la vera dottrina del çāstra; non c'è un secondo, che mi uguagli per forza; presente t'è la mia bellezza ».

Il quarto disse: « Io colla spada in mano, or quà or là irrompendo, in qualunque scontro non ho chi mi vinca; per scienza, non ve n' è un altro; per bellezza, essa è qui, sotto i tuoi occhi ».

Uditi i vanti di ciascuno, il re pensò tra sè: — A chi la debbo dare? Tutti sono forniti delle tre virtù! — Poi guardando bene in viso la figlia sua, disse: « Figlia, di chi vuoi tu essere moglie? » Ella imbarazzata non rispose ».

Narrata questa novella il vetāla disse: « Di tu, o re, di chi sarà essa moglie? » Il re Vikramasena rispose: « Naturalmente, la sposerà il guerriero. Si dice:

L'uom di senno anzichè bella moglie d'infima famiglia,
[si fan nozze sol tra eguali] brutta e nobile la piglia ». 4

Chiese il lemure: « Pure avean tutti eguali virtù; perchè dovrebbe esser moglie allo kṣatriya? » ed il re:

[6] Il ms. *e*, anzichè *drappi* (paṭakān) porta *gemme* (ratnāni). cf. red. hind.

[7] I mss. *b e* integrano pure il terzo concetto, pakṣiṇām [= avium], cioè degli animali che volano per l'aria.

v. 4. *Nozze* [vivāhaḥ] è congettura del Böhtlingk, ove si interp. che la *nobiltà vale anche per la bellezza* e *l'indole*.

Quello che tesse i 5 drappi è uno çūdra;[8] quello che conosce il linguaggio degli animali è un vaiçya;[9] il terzo che sa bene il çāstra è un brāhmano; per conseguenza la sposerà lo kṣatriya ». —

Udito questo il lemure se n'andò e giunto alla çiṅçipā vi si appese al ramo.

[8] çūdra è uomo della 4ª classe, dei *servi*, formata dei vinti non ariani e dati al *lavoro manuale*.

[9] Vaiçya, uomo della 3ª classe, degli āryās (dvigās), dato alla mercatura ed alla *agricoltura*. Il brāhmano invece, della 1ª classe, ha il monopolio della vetus doctrina (çāstra) e lo kṣatriya (2ª classe) è il guerriero, donde i re.

RISCONTRI ALLA STORIA VII [1]

Sono abbondanti le *variae lectiones* dei mss., poichè taluni si perdono in allungare la novella coll'interpolazione di versi che hanno ben poco a che fare col testo. Così fa il ms. *D*, forse a compenso d'essere spesso lacunoso; le maggiori varianti sono in *b e*.

Sull'industria del 1° pretendente si può dire, che tanti sono i mss. e tante le varianti, ma la lezione accettata, corrispondente a quella delle altre recensioni, non può esser dubbia. Noto come i nomi offerti da Somadeva, - l'unico che offra dei nomi proprî, - non sieno in fondo che appellativi, creati esattamente conformi alla virtù peculiare a ciascuno. Qualcuno dei mss. çivadāsici più si accosta alla red. hindica. P. es. *A.*, dà specificatamente al guerriero la virtù di essere un *arciero* [çabdavedhin]. Altri dà nuovissimi concetti; così il ms. *a* attribuisce al vaiçya la conoscenza del trotto dei cavalli e degli elefanti; del resto la sostanza fondamentale della favola non è alterata.

red. **hindica.** [2] st. 7.

I nomi sono identici ai nostri. Più varia è la descrizione della bellezza di Tribhuvan Sundarī, il cui volto pare la luna, sono nubi i capelli, archi d'Amore le sopraciglia, acini di melagranata i denti, (rossi di betel); ha gli occhi come quelli del capriolo, il naso come quello del pappagallo, il collo di colomba, le labbra rosse come il cocomero, le mani ed i piedi morbidi come fiori di loto, la figura del leopardo, la ciera del colore del ciampa; ogni dì più cresceva in bellezza [cf. st. XVI]. La fama di tanta bellezza si divulgò largamente, poichè ella era bella da far impazzire nonchè gli uomini comuni, ma i sapienti e gli Dei. Come nel testo nostro, essa rifiuta il diritto di svayambara, dopochè i genitori, volendola maritare, ebbero mandato notizia di questo loro gioiello alle corti di parecchi re e ne eran venuti ritratti di principi, che alla ragazza non piacquero. Il pensiero e le cure di collocarla, hanno qui più sviluppo che da noi. – Il 1° pretendente fa in un giorno non già *5 panni*, ma *un sol panno* del valore di 5 rubini, e distribuisce i rubini, come da noi il panno. – L'ultimo pretendente, l'eroe, conosce il çāstra, ma è capace ancora colle sue freccie di colpire a frullo un oggetto qualunque, senza vederlo. È quindi l'identico çabdavedhin della st. V. È data al guerriero, perchè della sua casta. [3]

[1] Ediz. Uhle l. c. 24-25; Ann, Uhle l. c. 137-39 e 233; traduz. nessuna.

[2] Oesterley. B. P. st. VII « Das Weib des Kriegers. » Trad. 78-80. Anm. 196.

[3] « ..... aber der, welcher einen Pfeil abschiessen und treffen konnte, was man hörte, war von *derselben Kaste*, wie sie » [Krieger-kaste].

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	st. 7ª [manca in *gE*].	st. 9ª [Brock. KSS. XII, 83].
luoghi	*C'ampakā* [C'ampā; -°purī; -° vatī].	*Avantī*. Si nominano le rive della Mandākinī (Gange).
personaggi	*C'ampakeçvara,* il re. *Suloc'anā,* sua moglie. *Tribhuvanasundarī*, la principessa. Non si nomina un fratello. ? il 1° pretendente çūdra. ? il 2° » vaiçya. ? il 3° » vipra. ? il 4° » kṣatriya.	*Vīradeva,* il re. *Padmarati,* la regina. *Anaṅgarati,* la protagonista. *Çuradeva,* il fratello maggiore. *Pan'c'aphuttika* [= il 5 drappi]. *Bhāṣāg'n'a* [= il doctus linguarum]. *G'īvadatta* (2°) [= il vitam-servans]. *Khaḍgadhara* (3°) [= il gladium-ferens].
nucleo	Si tratta di dar marito alla principessa. Le si mostrano parecchi ritratti di aspiranti alla sua mano, ma li rifiuta tutti. Vuole un marito con queste 3 qualità: bellezza, forza, sapienza. Si presentano 4 proci, egualissimi in bellezza e forza, ma uno sa in un giorno tessere 5 pezze di panno; il 2° conosce il linguaggio delle bestie; il 3° sa perfettamente i libri dell'antica scienza; il 4° è abilissimo guerriero. La fanciulla non sa decidersi a scegliere; il padre resta pure indeciso. A chi va data la principessa? Vikramasena l'aggiudica all'ultimo, che è della stessa casta da cui si fanno i re, uno kṣatriya.	In una introduzione è detto che una coppia reale si doleva d'esser senza figli. La regina dopo molte preghiere e sacrifici al dio Hara [= Çiva Distruttore] sulla Mandākinī, ottiene un figlio prima e poi una figlia, alla quale, perchè era bella come Anaṅga da il nome di Anaṅgarati. Giunta all'età del matrimonio, dopo mostratile i ritratti di alcuni pretendenti, le si concede lo svayaṁvara. Si procede come da noi. Ella rimane dubbiosa [dolānīda = sull'altalena]. — Nella risposta Tri-Vikramasena la dà allo Kṣatriya, che più le conveniva.

Anonimo	Ǵambhaladatta
st. 9ª [Uhle, l. c. 79. Ann. 209].	st. 9ª [G'īb.Vidyā-° 36-37].
Uǵǵayinī.	*Çṛṅgaravatī.*
Vīradeva, il re.	*Vīravāhur.*
Padmarati.	*Padmāvatī.*
Anaṅgarati.	*Anaṅgavatī.*
Çūradeva.	? (non vi sostiene parte nella favola).
? *çūdra.*	? *çūdra.*
? *vaiçya.*	? *vaiçya.*
? *khaḍgin* [= spadacino].	? *çūra* [= heros].
? *vipra.*	? *brāhmaṇa.*
Per avere un figlio la regina fa sacrifici ad Īçvara; prima ha un maschio; poi una fanciulla. Manca la ragione del nome. Come nella st. V è lei stessa che chiede un marito e lo vuole *forte ed in ogni scienza versato* [çūraḥ samasta-vidyāpārago]. Non si parla dei ritratti. Il resto è eguale al nostro, ma è notevole che ciascuno dei quattro dice da sè di qual casta sia, mentre nella rec. nostra questo risulta dalla abilità individuale ed è fatto risaltare nella risposta di Vikramasena.	Non c' è la introduzione: la principessa vuol esser data a chi abbia *costanza, virtù e meriti.* Non si parla di ritratti. Ciascuno dei quattro giovinotti vanta le proprie prerogative. Manca il caratteristico svayaṃvara, quindi la ragazza non è qui nemmeno interpellata e, naturalmente, non si accenna alla sua incertezza nella scelta. Si parla solo dell'incertezza del padre. Nella risposta Vikrama esclude del tutto i primi due proci, concede la possibilità al 4º, ma dà la principessa al 3º.

APPUNTI.

Poco si diffuse questa novella, la quale in fondo non è che una variante del noto motivo di più concorrenti ad un'unica sposa. Sta certo in stretta relazione colle st. II e V; più con quella che con questa, specialmente per l'analogia della risposta in cui si preferisce lo kṣatriya. Manca nella red. tamulica, forse perchè parve un *bis in idem* colla V, la quale difatti vi è numerata come VII [p. 48-51]. La mancanza delle prove alle asserzioni vanagloriose dei proci, e quindi dell'elemento romantico, ha forse portato che poco si sia divulgata nel popolo e che la Vedāla Cadai non l'abbia accolta. Appare tuttavia, come rilevo dall'Oesterley, nello Shakespeare: Muntakhabāt-i-Hindi - I - 77 e ne parlò il Garcin de Tassy nel Jour. des Savants 1832, p. 434. Più che una vera novella svolta e sviluppata, pare, quasi dovunque, uno schema o canevaccio di novella.

Mi par qui da notare la mancanza della scomparsa della donna desiderata. Questo tipo di donna è molto indeciso e sbiadito. Il suo diritto di scelta [lo svayaṃvara] non è di fatto esercitato, e benchè sappiamo ch'esso esisteva nella legge e nella consuetudine indiana, si capisce subito, che il più delle volte dovea essere illusorio. Ciò malgrado, come affermazione di quest'uso la novella non manca d'interesse. Notevole è pure il fatto che uomini di altra casta abbiano osato di presentarsi come pretendenti alla mano d'una principessa; il che mostra la poca importanza che doveano avere le caste agli occhi del narratore giaina. Noto inoltre l'assenza completa dello svayaṃvara nella rec. di Gambhaladatta, assenza che mi fa persuaso, che non sia questo veramente lo scopo della novella. Qual'è dunque? Secondo me è l'esaltazione dello kṣatriya sugli altri concorrenti, persino sul brāhmano, scopo, - come ben si vede, - piuttosto sociale che morale, oltre la raccomandazione delle *giuste nozze.*

STORIA OTTAVA

In compenso degli amalaki.

O dea Bhāratī, che in mano reggi un libro ed un liùto,
che del dir largisci in dono l'arte eletta, io ti saluto! 1

Di nuovo Vikramasena s'avviò all'albero di çiṅçipā e coricatosi il cadavere sulle spalle, si rimise in via. Tosto il lemure incominciò questa storiella, dicendo:

« V'è una città, che si chiama Mālavatī, [1] ed ivi un re di nome Guṇādhipa.[2] Alla sua corte venne un dì da lontano paese a prendervi servizio un rāgaputra, [3] ma benchè tutti i giorni egli si mettesse sulla via del reale giardino per esser visto dal re, pure non otteneva mai udienza. Tutto il suo avere che egli avea seco portato, se l'era tutto consumato nel giro di un anno, anche tutto il suo seguito era sfumato, ed egli era rimasto solo.

Un giorno il re andando alla caccia, s'era spinto assai lontano ed avendo i cortigiani tutti preso un diverso sentiero, avvenne che il re si ritrovò solo in mezzo alla foresta ed ebbe smarrita la strada. — Come tornerò alla mia città? — pensava tra sè; ma ecco, mentre stava in questo pensiero venirgli incontro quel povero rāgaputra e fargli riverenza. Gli disse il re: « O soldato, come sei venuto tu qua? »

v. 1. Bhāratī, è uno dei nomi di Sarasvatī, la dea dell'eloquenza, una delle tre dee del sacrificio vedico. La iconografia la rappresenta come una vaghissima donna con in mano la vīṇā (liuto), ed un libro. Altrove non s'identifica con Sarasvatī, ma è la musa del teatro, una Talia indiana.

[1] Mālavatī [= ricca di ghirlande] è nome della città di Uǵǵayinī; ma qui forse è lo stesso che Mālayavatī, come vien dato da qualche mss.

[2] Guṇādhipa [= signore della virtù] cf. la st. II.

[3] Nei mss. *D e*, è chiamato Ćīramadeva, nome che appare nella red. hind. (Tchiramdev). Pare che sia ricavato dal *lungo tempo* (ćiram=din), che pazienta

« Sire, rispose il soldato, vi venni correndo dietro alle orme del vostro cavallo ». Chiese il re: « E perchè sei tu così d'aspetto misero e sparuto? » Rispose:

« Non tu, o signor, ma è il mio destin colpevole,
se non potrò quel che più bramo attingere.
Che ha colpa il sol perchè risplende e abbacina,
se il gufo in ciel l'occhio non può sospingere? 2
Lussureggia la foresta
tutta verde, quando vien la primavera;
ma qual colpa ha primavera,
se non mette foglie il pruno e ignudo resta? 3

Tuttavia non conviene affliggersi per ciò! [4]

Chi mi diè vita uterina col suo sangue, ora conforto
perchè mai, se venni al mondo, non mi dà? Dorme egli o è morto? 4
Finchè un tale è in auge, servi gli son tutti e amici cari;
ma gli spuntan, quando cade, numerosi gli avversarî. 5
Meglio assai del hālāhala bere il succo velenoso,
che il cipiglio e le boccacce sopportar d'un ricco esoso. 6
L'uomo in sei mali suol dare di picco:
lite con femmine, un Pilade allocco,
tristo padrone, scontroso boricco,
gergo storpiato e sghignazzi da sciocco. 7
Fin da quando è ancor nel ventre assegnate ha dalla sorte
cinque cose ognun: ricchezza, opre, età, sapere e morte. 8

Il servizio prestato ad un buon padrone non rimane per lungo tempo senza ricompensa ». A questi detti, il re disse soltanto: « O soldato, ho fame ». « Divo, rispose l'altro, qui non è possibile trovar cibo ». Tuttavia ne andò cercando e riuscì a scovar fuori in non so qual luogo un

per ottenere il suo intento. Infatti quest' avverbio ćiram, parlandosi di lui, ripetesi spesso nelle diverse recensioni.

v. 3. È un verso prākritico, che ritraduco dal Weber (cf. Anhang dell'ed. uhliana p. 216) metro gāthā.

[4] Il difficile inciso è interpretato secondo la congettura del Jacobi. Una lunga questione di testo sarebbe qui fuor di luogo. (cf. Uhle o. c. Anm. p. 130).

v. 5. cf. la Subhāsitamuktāvalī 8. 7 e 24. 26. Cf. il brano di Vīravara (st. IV). Ed appunto con Vīravara deve compararsi quest' altro rāǵaputra, che ha col primo molti punti di somiglianza.

v. 6. cf. Çārngadhara 15=8 [ed. Auf.] hālāhala è il nome di una pianta e d'un veleno che da essa si ricava.

v. 7. Fra i 6 mali notevole è quello del *parlare plebeo* [asaṁskṛtavāṇī = non perfecta dialectus] che accenna alla red. letterata della presente recensione.

v. 8. Invece che *morte*, al 6° posto, la red. hind. pone *gloria* [Ruhm].

paio di āmalaki maturi,[5] che il re mangiò e ne fu sazio. Poi disse: « Insegnami ora, o soldato, la via della città ». Quegli gli insegnò la via, e così il re potè raggiungere il suo palazzo. Allora diede al buon servo di che vivere e gli regalò vesti ed ornamenti.

In un'altra occasione il re lo mandò per non so che affare al littorale e mentre il rāǵaputra entrava nell'acqua, scorse un tempietto a Devī. Dopo di aver quivi adorata la dea, ecco apparire una ninfa, ed egli le tenne dietro. « O uomo, perchè - gli chiese ella - sei tu qui venuto? » Il servo rispose: « Io già mi sento per te ardere d'amore e di desiderio ». « Ebbene, rispose la ninfa, entra prima in cotesta cisterna e fa le tue abluzioni ». Il giovine entrò a bagnarsi nella cisterna e si trovò di botto trasportato al suo paese. Allora raccontò al re tutto ciò che gli era accaduto.

« Oh! ci voglio andare pur io! » esclamò il re, ed insieme col suo servo s'avviò verso la riva del mare. Venne al tempietto e subito vi giunse pure la bella fanciulla colle sue compagne. La vide il re e già ritornava al suo posto dopo aver adorata la dea, quando essa s'accorse di lui e del servo. Com'ebbe ammirata la bellezza del re, rimase presa per lui d'amore e gli disse: « O re, dammi tuoi comandi; qualunque cosa tu mi ordinerai di fare, lecita ed illecita, io la farò ». Disse il re: « Se vuoi davvero obbedire alla mia parola, sii moglie di questo mio servo ». « O sire, disse la donna, io sono innamorata di te, come diverrò moglie di costui? » « M'hai detto poc'anzi - osservò il re: - se tu me l'ordini farò anche quello che non si può fare; or dunque, se vuoi far conto della tua parola, per mio volere fatti sposa del mio servo ». Essa dovette annuire. Il servo dunque la sposò all'uso gāndharva;[6] quindi re e servitore tornarono alla loro città ».

[5] āmalaka = l'albero del myrobalanus o Philantus emblica. Anche i frutti si chiamano collo stesso nome. Gli Indiani molto li amano ed usano per calmare la sete, essendo aciduli come l'uva spina (Babington op. cit. nota a pag. 52).

[6] I gandharvās, musici celesti, semidei del corteggio di Indra, sono tra le più geniali creazioni della mitologia indù.

Narrata questa storiella disse il vetāla: « Dimmi o re, chi fu più virtuoso tra il re e il servo? » « Il servo », rispose Vikramasena. « Oh, come! - chiese il vetāla: - non ebbe maggior virtù il re, che cedette al servo, disprezzandola, una donna di celeste bellezza? » « Chi fa il beneficio per primo - sentenziò il re - quegli è superiore di merito. Si dice:

Qual virtù è nel far del bene verso chi del ben ci ha reso?
Buon dal buono è quei stimato, che ben tratta chi l'ha offeso. 9

Udito ciò, il lemure se n'andò al suo posto ad appendersi al ramo.

Prende nome di matrimonio gāndharva, quello che compiesi per mutuo consenso di due che si amano senza cerimonie e feste e testimoni e riti. Pur è nell'India ritenuto legittimo, benchè in grado minore del rituale (cf. st. XIV).

RISCONTRI ALLA STORIA VIII[1]

Ciò che subito fa fermare l'attenzione in questa novella è il fatto anormale, che sono più ampie le recensioni di Somadeva e dell'Anonimo, che quella di Çivadāsa. Anche se non si bada al numero dei versi del 1° [115 çl.] ed all'ampiezza del 2° [lungo quasi quanto il nostro testo], si comprende subito che abbiamo dinanzi una profonda variante dovuta alla redazione settentrionale del Kaṣmīr. In seno alla rec. nostra invece l'accordo essenziale è il più completo, non così quello formale. Il ms. *e* parmi sopra gli altri notevole per le varianti e l'ampiezza: la sua lezione talvolta pare accostarsi alla red. hindica. Da lui sappiamo che il servo in realtà godette la ninfa, che gli concesse l'amplesso [bhogām̟], poi se n'andò [paçćāć ćalitaḥ] dal re, al quale era stato inviato e concluse con lui un trattato di pace e di guerra [saṁdhivigrahaṁ]. Ciò determina quindi un po' più il nostro testo: prayoǵanavaçāt [= utilitatis causa]. L'abluzione nel laghetto di Devī è spontanea, e nell'atto che si immerge, si ritrova già bello ed emerso nella sua città.

red. **hindica.**[2] st. 8.

La città è Mithalāvatī ed il rāǵput Tschiramdev [cf. ms. *e*]. Alquanto verboso nell'episodio di caccia. Alla domanda perchè sia così emaciato [abgemagert], risponde con un verso, che manca nella rec. di Çivadāsa, e riempie bene la lacuna, facilmente sospettata, attaccandosi logicamente alla risposta. Seguono versi analoghi ai nostri, con quest'ordine 4. 6. 7. 8. 5.[3] Il cibo offerto al re non è qui il paio di āmalaki, ma un lauto arrosto di cerbiatto, che il servo uccide internandosi alquanto nel bosco. Si cita pure la pietra focaia ed il modo con cui prepara e cuoce il pranzo improvvisato, al quale egli pure partecipa. Maggior determinatezza che da noi è nelle parole che scambia colla ninfa sulla costa del mare; così è raccontato con maggior precisione come egli si spogli e si butti nel lago e si ritrovi d'un tratto, con molta meraviglia, a casa sua. Il resto in poco o nulla diversifica.

[1] Ediz. Uhle l. c. 25-26; Anm. Uhle l. c. 139-40; trad. in ted. Höfer: Indische Gedichte I.°

[2] Oesterley. B. P. st. VIII. « Das Mädchen im Teiche » trad. 80-85. Anm. 196.

[3] Quest' ultimo io lo interpreto alquanto diversamente. I due vocaboli puṇyodayaḥ e puṇyakṣaya, vogliono dire per me: *nell'acquisto degli onori* [= honorum-ortus] e *e nella perdita d. o.* [= honorum-interitus]. Il testo hindico vorrebbe invece significare: *Quando la virtù dell'uomo aumenta, tutti gli son servi; quando la virtù diminuisce, da amici gli si fanno nemici.* Volendo il servo mostrare la sua fedeltà, anche nell'*avversa fortuna*, parmi che non si tratti di *virtù* (puṇya), ma di *onori*.

Recensioni sanscritiche.

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	st. 8ª [manca in ǵ E].	st. 7ª [Brock. K.S.S. XII. 81].
luoghi	*Malāvatī* [Mālaya-°; Mithilā-°]. ? il paese della ninfa.	*Tāmraliptī* sul basso Gange. *Siṅhala-dvīpa* [= Çeylan]
personaggi	*Guṇādhipa*, il re. ? il servo [De. *Cīramadeva*] è un rǵāaputra. ? la ninfa. manca ogni altro personaggio.	*Caṇḍasiṅha*, il re. *Sattvaçīla.* ? la ninfa, figlia di Kālanemi. il *Siṅhalapati-?* la figlia.
nucleo	Dopo d'aver inutilmente brigato un impiego, avviene ad un rāǵaputra di render notevole servizio ad un re, insegnandogli la via, mentre s'era smarrito a caccia in un bosco e sfamandolo con due āmalaki. Beneficatolo lì per lì, non parve al re d'averlo contraccambiato abbastanza. Mandato per un affare in un paese marittimo, il servo s'innamora d'una ninfa, che gli sorride e lo seduce. Invitato da lei a bagnarsi in una piscina sacra, vi si immerge appena, che per vie sotterranee, infernali, si trova di botto al suo paese. Narra la cosa al re, che vuol provarne la realtà. Vede il re la donna ma essa s'innamora di lui e promette di far checchè le comandi. Egli, sapendo di lei innamorato il servo, memore del beneficio ricevuto degli āmalaki, la costringe di farsi sposa al rāǵaputra. Pure il maggior merito non è il suo, perchè più merita chi per primo ha fatto il beneficio, che quegli che più tardi lo contraccambia.	Il servo Sattraçīla [il carattere di fedeltà è già nel nome] implora l'impiego, vestito da mendicante e presentandosi con un frutto in mano. L'episodio di caccia è pressochè identico al nostro. Ottenuta la fiducia del re, è mandato a Çeylan, per chiedere la mano della figlia di quel monarca. Gli appare sulla marina la divina figlia del re dei Daityās, quel Kālanemi, che è il nemico di Kṛṣṇa etc. .. Il re, va col servo a Siṅhala, seguendo la via, per la quale era il messaggero ritornato, cioè immergendosi in mare. Qui l'episodio principale è una burrasca, nella quale il servo si salva per essere il solo a non avere imprecato al re; (strettissimo rapporto di questa colla rec. anonima). Il seguito è il contraccambio del beneficio ricevuto nella foresta. Il merito è dato al servo, poichè non avea esitato di sacrificarsi pel suo re.

Recensioni sanscritiche.

Anonimo	Ǵambhaladatta
st. 8ª [Uhle. l. c. 78–79. Ann. 209-10].	st. 6 [G'ib. Vidyā-ª 30. 33].
Tāmralipta.	*Tāmraliptikā.*
l'isola di *Siṅhala.*	l'isola di *Siṅhala.*
Caṇḍasiṅha. *Sattvaçīla*, il *rāg'aputra.*	*Praćaṇḍasiṃha.* *Satyaçīla*, è un *kāpālika.*
? la ninfa, figlia di *Kālanemi.*	? ed un'amica.
il *Siṅhale-'çvāra* e sua figlia *Mṛgāṅkalekhā.*	*Kuvālayavatī*, figlia del re di Siṅhala.
Un rāgaputra, siccome chiedente un impiego (kārpaṭika) cerca ogni mezzo di ingraziarsi il re e finalmente vi riesce nel solito episodio di caccia. Entrato nelle grazie del monarca, viene da lui spedito a Siṅhala, per chiedere la mano di Mṛgāṅkalekha, figlia del re di quell'isola. Imbarcatosi con dei mercanti e con un seguito d'ambasciata, vien colto dalla procella in alto mare ed il legno pericola. Tutti gli altri imprecano al re, egli invece si butta in mare per sacrificarsi alla salute del suo re ed è il solo che si salva. Scende così in Pātāla, sotto il fondo del mare, vede una meravigliosa città, un tempio in cui adora Pārvatī, un palazzo di gemme, un sofà di cristallo, sul quale siede la bellissima figlia di Kālanemi re degli Asurās. Il resto è molto più simile al nostro, se nonchè il beneficio pel quale è dichiarato il più virtuoso, non è quello della caccia, ma l'essersi sacrificato in mare durante la tempestosa traversata. Il re però gli dà la ninfa per gli āmalaki.	Qui mancano gli sforzi e le difficoltà del kāpālika per farsi notare dal re e si entra nella narrazione col servizio, che gli rende a caccia coll'offerta dei due frutti di myrobolano. I meriti del re fanno che il signore di Simhala ne desideri la parentela e gli offra, per un messaggero, la figlia in isposa. Satyaçīla è spedito per giudicarne la bellezza. Il vento squassa la sua nave ed egli si salva sopra uno scoglio, la cui punta è una enorme gemma di diamante. Qui vede la ninfa con delle amiche, ad una delle quali egli svela il suo amore. Questa intermediaria manca nelle altre rec. Il servo si bagna nello stagno del tempio di Pārvatī, riesce poi fuori dallo stagno del giardino reale di Tāmraliptikā. Vien raccontato il caso strano al re, il quale fa lo stesso viaggio col servo, a cui dà la ninfa, benchè egli pure l'amasse. Qui il più virtuoso è dichiarato il re, che verso il kāpālika non avea ormai più obbligo alcuno. Staccasi con ciò da tutte le altre recensioni: cfr. la risposta della st. IV.

red. **tamulica.**[4] st. 8.

In Dharmapuram è re Sandasingan, suo famigliare Kārpadigan. Il nome del re è pari a quello delle rec. kaṣmīriane, quello del servo è evidentemente uno scambio bizzarro colla sua condizione di kārpaṭika. Identico l'episodio di caccia, in cui dà al re frutti di *nelli* [emblic myrobolan = Philantus emblica di Linneo]. L'avventura del servo [che qui è fatto, in compenso dei frutti, 1° ministro] messosi per mare per andare a prender la figlia del re di Singal, è alquanto più varia. Si tratta qui pure d'un naufragio, ma quando casca in mare, viene ingoiato da un grosso pesce. Se ne libera tagliando il corpo di quel mostro marino e così, uscito dalla vivente prigione, torna al suo re. Ha però prima l'incontro della fata, - a beautifull princess, - nel tempio di Cāli e si immerge nella sorgente incantata. Come in G'ambhaladatta, col quale la red. tamulica mostra d'aver di solito più stretta parentela, la virtù maggiore viene aggiudicata al re. Quando questi rinuncia alla fanciulla per darla al servo, v'è un giochetto di parole fondato sull'omonimia di *canni*, che vale tanto *frutto*, quanto *vergine*. In esso è l'arguzia della novella, poichè il re dice: Tu mi desti 2 *frutti*, (canni) io te ne do *uno solo* (canni). Anche nella st. I vedemmo che in questa red. il gioco delle etimologie è particolarmente accetto. La fata è figlia del re del Serpent-world [= il mondo dei serpenti]; questa fatto e l'ingoiamento del pesce, mostrano la traccia di un elemento mitico penetrato insieme con un sentimento cortigiano, che fa preferire il re al servo.

Di somma importanza è il comparare questa novella VIII, colla st. XI, di questa stessa Raccolta, alla quale rimando il lettore, che vi vedrà strettissima analogia. Dirò anzi che, tranne la chiusa, si potrebbero queste due considerare come due redazioni d'una medesima istoria, in quanto riguarda il viaggio del ministro ed altro.

APPUNTI.

Notiamo intanto che la red. meridionale tamulica ha nel naufragio la prova del suo contatto con quelle settentrionali, mentre nella rec. çivādasica c'è solo una oscura traccia nella frase ǵalamadhye gaććhati (entra in mezzo all'acqua). Tace anche la ragione dell'ambasciata del servo e soltanto da qualcuno di essi (p. es. *e*) pare si tratti di un patto d'alleanza. Era invece una domanda di matrimonio ed il controllo delle bellezze d'una principessa offerta. Nelle altre rec. sono dunque due le benemerenze del servo: 1ª di aver salvato il re nella foresta, 2° di non aver imprecato a lui durante la burrasca, anzi di essersi sacrificato per lui gettandosi in mare. Perciò l'averlo creato ministro od ambasciatore pagava il primo beneficio; restava ancora

[4] Babington l. c. V. C. st. VIII. 51-55 « ..... a fish seized Kārpadigan and swallowed him. Kārp. rent open its belly, made his way out, and catching hold of a seaweed which had at hand, thus contrived to reach the shore » [p. 52].

scoperto il 2°, che viene compensato colla cessione della ninfa. È così spostato il rapporto della gara, che non è più tra il paio di āmalaki e la donna, ma tra il sacrificio del servo e la donna. Naturalmente il servo, che diventa un eroe del sacrificio, ha il merito maggiore. Pure nel ms. f. appare che presente allo spirito del re è soltanto il fatto della caccia, che non gli pare d'aver mai abbastanza compensato, poichè dice: ekasyā "malakasyai 'tat phalam, anyad āmalakam mama ṛṇam asti [= unius āmalaki hoc praemium, alterum āmalakum mihi debitum manet], il che si congiunge strettamente alla lezione tamulica [v. s.].

Anche il re si butta in mare, ma con ben diverso scopo del kārpaṭika; egli lo fa perchè col suo esempio gli avea mostrato la via [kārpaṭikadarçitamārgena]. La nostra rec. colle sue incertezze e lacune, lasciava campo alle altre di allargarsi; onde mostrasi, a mio giudizio, la più originale.

Questa novella presenta un quantitativo morale importantissimo nel verso 9.

STORIA NONA

Il ladro galantuomo.

Col favor di Sarasvatī, che da cigni è tratta, imprendo
nuovo dir, ma pria con somma reverenza onor le rendo. 1

Di nuovo Vikramasena s'avviò all'albero di çiṅçipā e caricatosi sulle spalle il cadavere, si rimise in via. Nel cammino il lemure incominciò questa nuova istoria, dicendo:

« Madanapura [1] è il nome di una città, di cui era re un certo Madanavīra. [2] Colà viveva un mercante di nome Hiraṇyadatta, [3] il quale aveva una figliuola chiamata Madanasenā. [4] Un giorno di festa in primavera era essa scesa per ispasso nel pubblico parco ed era ivi pure andato, con un suo amico, un certo mercante di nome Dharmadatta, [5] figlio di Somadatta. [6] Appena questi ebbe veduta la fanciulla, subito ne fu turbato in cuore ed esclamò: « Ohimè! Frutto alcuno non avrà la mia vita, se non quando potrò avere in moglie costei ». In tal modo angustiato dal doloroso pensiero di star da lei separato, passò in pena l'intera notte. All'indomani mattina, ritornato in quel giardino, la ritrovò, che vi passeggiava soletta. Le prese dol-

v. 1. Sarasvatī è qui detta haṅsayānā = che ha un veicolo tirato da cigni. Così infatti è talvolta rappresentata.

[1] Madanapura [= città di Madana, dio dell'Amore]. Il nome varia nelle recensioni, ma quasi tutte accennano artificiosamente ad uno dei nomi del Cupido brahmanico, come Anaṅgapura in Somadeva ed altri.

[2] Madanavīra [= eroe come Madana].

[3] Hiraṇyadatta [= cui fu dato (possiede) oro] nome frequente per un mercante arricchito.

[4] Madanasenā [= che ha un esercito di amori].

[5] Dharmadatta [= cui fu dato (possiede) il Dharma]. La sua parte di *onestà* è conveniente al nome.

[6] Somadatta [= dato da Soma]. Soma è il dio luno.

cemente la destra e lo sussurrò: « Se tu non vorrai diventare mia moglie, io mi voglio togliere la vita in tua presenza. Così infatti si suol dire:

Questo fil di gemme in fronte a una freccia rassomiglia;
ben tu sai ferir, pur senza scoccar l'arco delle ciglia! 2
Tal nell'arco è di Manmatha senza uguale arte preclara;
lascia intero il corpo e dentro in due l'anima separa ». 3

Essa rispose: « Fra cinque giorni io devo andar sposa ad un mercante, il figlio di Āmadatta ».[7] « Io dunque, – gridò allora il giovine – ti possederò ora per forza ». « Oh! non farlo! – essa pregò. – Sono zitella; commetteresti un delitto.

Da ciò che fa arrossire, da ciò che imbratta il decoro del sesso,
si guardano i bennati, anche se in gioco è il viver loro istesso ». 4

Egli così le rispose:

« Dunque non v' erano in cielo ninfe occhiazzurre forse,
che il Dio dei Trenta sedusse Ahalyā penitente?
Chi, sebben saggio, distinse dal bene il mal, se insorse
contro il suo cuore la fiamma del desiderio ardente? » 5

« Se è così, – disse la fanciulla, – attendiamo. Da qui a cinque giorni si celebrerà il mio matrimonio; appena sposata, prima d'ogni altra cosa verrò a trovar te; cederò poi all' amplesso di mio marito. Di ciò faccio giuramento ». Ciò detto si svincolò da lui e corse a casa; egli pure se n' andò alla sua.

Di lì a cinque giorni si celebrarono le nozze. La novella sposa, quando la notte il marito si accingeva a con-

v. 2. cfr. Çārṅg. 98. 8 [ed. Bnf.] e l'Alaṅkāratilaka. C'è giuoco di parole tra bāle, bhāle e bhallī.

v. 3. Manmatha [= che agita lo spirito], bellissimo soprannome del dio d'amore.

[7] Āmadatta [= dato da Āma?] Il ms. *D* nomina pure il marito che è Vinodatta.

v. 4. Verso prākritico ritradotto dall'Appendice dell'ed. Uhliana [trad. del Weber. p. 216].

v. 5. Ahalyā [= colei che non deve essere arata] è, come Sītā, [= il solco del campo arato] personificazione della terra [celeste prima, sublunare poi]. Moglie a Gótama e sua compagna nell'esercizio della vita devota [tāpasī] venne da Indra [il tridaçapatir = triginta (deorum) dominus, (in vero sono 33)] sedotta coll'aiuto di C'andra, trasformandosi in gallo di mille occhi (il cielo stellato). Maledetta da Gotama, restò 1000 anni invisibile, finchè la liberò Rāma, il dio solare che prosciuga la terra irrorata dal cielo pluvio.

sumare l'atto d'amore, vi si rifiutò. « Per qual ragione, le disse allora il marito, tu non mi desideri? » « Ascolta, – rispose la donna, – quel che debbo rivelarti » e qui la donna schiettamente raccontò al marito tutto quanto le era prima successo. Le disse allora il marito: « Se questa è la verità, va dunque a trovare quell'uomo ». Essa se n'andò, ma mentre era per via, l'adocchiò un malandrino. Come la vide, gioì il ladro dentro di sè e pensò: « Ora io vò impossessarmi dei gioielli di questa donna ». Poi, a voce alta, le disse:

— « Nella profonda notte, leggiadra, ove te n' vai? » —
— « Dove m'aspetta un uomo che m'è diletto al cuore ». —
— « Sola così, o fanciulla, dimmi, e timor non hai? » —
— « No, m'è un arcier compagno, che mai non falla, Amore ». — 6

Essa raccontò al ladro tutti i precedenti ed il ladro allora la lasciò andare libera, pensando: « Perchè dovrò io derubare gli ornamenti di costei? » Ella dunque giunse là dove in letto già stava Dharmadatta. Così egli le disse:

« Chi sei tu? Yakṣiṇī, o lamia nottivaga, o una kiṅnarī?
Figlia a un Nāga? a un Ṛiṣi? a un Siddha? Apsarasā o vidyādharī? 7
Sei gandharvī o sureçvarī? nata d'uom mortal donzella?
Dì, chi sei? da qual regione, ch'io nol so, venisti, o bella? » 8

« Io sono, essa rispose, Madanasenā, la figlia di Hiraṇyadatta, colei che fu già da te sorpresa più giorni addietro per forza in mezzo al boschetto ed a cui hai fatto

v. 7. Solo nel ms. *D.* Poco artistica è l'insistenza nell'enumerare questi geni femminili. Yakṣiṇī [= figlia di un yakṣa] genio dedito all'amore, specie di ninfe del seguito di Kuvera, il Pluto indiano. Ho tradotto *lamia notturna* la niçāćarī [= nottambula] demone femminile, strega. Kiṅnarī [= quae mulier? cf. Bopp] pure ninfe del seguito di Kuvera: hanno corpo umano e testa di cavalle, ma sono anche concepite come cantatrici celesti. Nāga [= serpe], discendente dal serpe divino, figlio di Kadrū, è anche genio della seduzione [= cfr. la leggenda di Kṛṣṇa]. Ṛṣi [= cantore] sacri preti vedici ed anche una categoria di personaggi mitici scienziati. Siddha [= doctus], santi uomini, che hanno poteri soprannaturali e quindi sono perfetti in pura bellezza. Le figlie di cotesti esseri divini erano naturalmente di incomparabili attrattive. Gandharvī è la donna del gandharva (cfr. st. prec.) Vidyādharī [= che conosce la scienza magica] Apsarasās [= sull'acqua erranti] personificazioni delle nuvole ed anche dei sacri liquori vedici, ninfe del paradiso di Indra, quelle che al verso 5 eran dette nākanāryas kuvalayanetrāḥ [= donne del paradiso dagli occhi azzurri come il fior del loto]. Sureçvarī [= lucente come un dio], altri speciali geni femminili dell'aria.

far giuramento, che quest' oggi appunto, appena sposata, sarei venuta a trovarti. Eccomi; fa dunque di me, quello che ti piace ». Egli le domandò: « Hai tu raccontato al tuo legittimo sposo quello che era prima successo ? » « Sì, che glie l'ho raccontato - rispose la donna ». Disse allora l'amante:

« Matrimonio senza amplessi! Senza musica canzone!....
Tale è un cibo senza burro, o gioiel senza castone. 9
Ahi, la donna! Ami o non ami sol tormenti seco adduce.
T' ama? e strappati ogni bene; t' odia? e a morte ti riduce. 10
Corre là dove è vietato; contro il ver, senza consiglio,
senza legge opra la donna. V'è piacer dov'è periglio? 11
Come coccola di guṅgā è la donna in sua natura:
fuori, vaga e seducente; dentro, tosco addirittura. 12
Con costui chiacchiera, strizza l'occhio a quel civettamente,
pensa a un terzo in cuor; chi *amato* può chiamarsi veramente? 13
Quel che ha in cuore, non ha in bocca; quel che ha in bocca, nol vuol dire,
quel che dice, nol fa; o donne, come è strambo il vostro agire! 14
Al più savio, al più sottile, al più accorto consigliere,
san 'ste donne indiavolate con fina arte darla a bere. 15
Quattro astuzie il creatore fin ab ovo ha concreate,
non la quinta a cui le donne possan esser calappiate. 16

A che più? Non io voglio usare della donna altrui ». Ciò udito, la donna se ne partì e incontrato il ladro tutto gli raccontò. Il ladro fece grandi elogi, e la lasciò andare coi suoi ornamenti, talchè ritornò dal marito, e narratogli ciò che le era successo, compiè lietamente l'amplesso. Si dice:

Del kokila è pregio il canto; beltà al brutto è la sapienza;
alle donne casta vita, al sant' uomo l' indulgenza ». 17

Narrata questa istoria, il vetāla chiese: « Dimmi, o re; chi dei tre ebbe maggiore virtù? » Rispose il re Vikramasena: « Il ladro ». « E perchè? » ribattè il lemure.

v. 16. A quali inganni (upāyās) dell'uomo si alluda appare dallo çloka 7919 in Böhtl.[2] Ind. Spr. Sāmnā dānena bhedena kramena ća balena ća....

v. 17. Il kokila [= cuculus indicus] è ritenuto nell' India come il cantore per eccellenza, e nella letteratura vi fa la parte, che da noi il rosignolo.

« Perchè il marito la lasciò andare sapendo che pensava ad altri; l'innamorato la sciolse dal giuramento per timore della giustizia del re; ma il ladro non avea di tutto ciò ragione veruna. Per questo il più onesto è il ladro ». —

Udito ciò il lemure se ne scappò e s'appese al suo ramo di çiṅçipā.

RISCONTRI ALLA STORIA IX[1]

Le diversità sanscritiche si limitano tutte a questioni di forma e per lo più riguardano il materiale metrico, che è alquanto abbondante. Sono i mss. *A B* questa volta che se ne mostrano più ricchi. Per la prosa il più notevole è, come di consueto nella prima decade di queste novelle, il ms. *c*. La presente novella è tra le più fornite di versi e lo sarebbe stata ancor più, se l'editore vi avesse ammesso tutti quelli, interi o smezzati, che ha giustamente relegato nelle *Anmerkungen*. La ragione di questo fatto va ricercata nel carattere esotico della favola stessa, la cui morale è nel fine che si propone e non nei mezzi, i quali a noi sembrano alquanto audaci. Vi domina inoltre un certo senso di pessimismo riguardo alle donne, che l'avvicina alla st. III., pessimismo sul quale il materiale letterario abbonda.

red. **hindica.**[2] st. 9.

Il re è Bīrbar [= Vīravara] e sono scambiati i nomi del mercante e del figlio innamorato [Dharmdatt, Somdatt]. Vista la ragazza, subito le parla, senza interporre la notte insonne e penosa. Alquanto diverso è questo dialogo: mancano gli çl. 2-3, ed in loro vece l'innamorato fa una pittura dello stato dell'animo suo, domandando, coll'ultima frase, una promessa, che ben apre la via all'appuntamento del dì nuziale. Breve la narrazione del matrimonio; dopo lo sposalizio il marito l'accompagnò alla casa del padre; alcuni giorni dopo due sue cognate l'accompagnarono al marito per forza, tanto che essa, entrata nella stanza nuziale, si mise silenziosa in un angolo, donde il marito la trasse per mano, facendola sedere sul letto. Saputi i precedenti, il marito la lascia andare, non perchè avesse *promesso* e *giurato*, ma per accontentarla nel suo desiderio. [wenn Du wirklich wünschest, zu ihm zu gehen, so thuè es]. Sciolta in prosa è la strofa 6ª, della quale i versi dispari sono domande del ladro, i pari risposte della donna. Ella lo prega in modo particolare, il che manca da noi. Brevemente le chiede Somdatt chi sia; ampiamente risponde ella rammentandogli l'intero episodio del bosco. Il discorso di Somdatt contro le donne è frettoloso; restringe e compendia in brevi proposizioni parecchi dei nostri çloki. Qui pure la donna è rispettata dall'innamorato per paura del re [aus Furcht vor dem Könige] ed il ladro ha la palma.

[1] Ediz. Uhle l. c. 26-28; Anm. 141-44; traduz. nessuna.

[2] Oesterley. B. P. st. IX « Edelmuth am Hochzeitsabend. » Trad. 86-89. Anm. 197-99.

Recensioni sanscritiche

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	st. 9ª [manca in *gE*].	st. 10ª [Brock. KSS. XII, 84].
luoghi	*Madanapura* [B. Prabhāvatī].	*Anaṅgapura*.
personaggi	*Madanavīra*, il re, *Hiraṇyadatta*, mercante. *Madanasenā*, la figlia. ? il marito [in D. Vīradatta] figlio d'Āmadatta. *Dharmadatta* l'amante, figlio di Somadatta. ? il ladro od altri.	*Vīrabāhur*. *Arthadatta* il *sārthavāha* (= carovaniere). *Madanasenā*. *Samudradatta*. *Dharmadatta*. ? Un fratello della sposa è Dhanadatta.
nucleo	Il mercante Dharmadatta vede la figlia di un altro mercante e se ne innamora. Essa cederebbe alle sue voglie, se non fosse promessa sposa, però promette di andarlo a trovare di lì a 5 giorni, la sera stessa del suo matrimonio. Così fa davvero, col previo permesso del compiacente marito. Per via trova un ladro, che per scrupolo la lascia andare all'appuntamento. L'amante, più per paura della legge, che per propria virtù, la rispetta pure, ed essa torna al marito. Si chiede quale dei tre uomini, abbia mostrato maggiore abnegazione. Il ladro, si risponde, perchè non avea motivo per non derubarla.	Qui l'amante è amico intimo [bhrātṛ-mitra] del fratello della protagonista, il quale non compare in Çivadāsa. Indeterminato è il numero dei giorni che mancano al matrimonio. Il marito sapendo che ella avea promesso amore all'amante e pensando che fosse da lui aliena, le permette di andare all'appuntamento. Il ladro, dopo alcune interrogazioni la libera; così fa l'amante per rispettare il dharma [cfr. il suo nome]. Dei tre il più *liberale* [tyāgin] è il ladro, del quale è maggiore la rinuncia, che riguardava non solo la *persona*, ma gli *ornamenti d'oro* ancora.

Recensioni sanscritiche

Anonimo	Ǵambhaladatta
st. 10^a [Uhle, l. c. 79-80. Anm. 210].	st. 10^a [G'ïb. Vidyā-°: 37-40]
? [nel Vīrabāhunarapatideça].	*Anaṅgapura.*
Vīrabāhur, il re. *Arthadatta.*	*Vīrakeçarin.* *Arthadatta*, un vaiçya.
Madanasenā. *Samudradatta.*	*Lāvaṇyavatī.* *Kandarpa.*
Dharmadatta.	*Dharmadatta*; un suo amico *C'intāmaṇi.*
? il ladro; il fratello della donna Dhanadatta.	? il ladro; ? un demone; Dhanadatta il fratello.
Il figlio d'un ricco vaṇik, ha un amico intimo, pure mercante, che si innamora di sua sorella Madanasenā. L'avea vista mentre giocava sul terrazzo della casa; la notte penò per lei, nel sonno la sognò; la mattina le svelò il suo amore. Essa arrossendo gli svelò che appunto in quel giorno era stata fidanzata, ma vedendolo disperato gli promette di visitarlo la prima notte delle nozze. Non poteva mandarle a monte per non defraudare il padre della dote. Il marito le vuol far mantenere la promessa; col ladro (che vuol *lei* e non i suoi *ori*) fa il patto di cedergli al ritorno; ma rispettata dall'amante, anche il ladro, per non mostrarsi da meno, si fa un dovere di rifiutarla. Il marito gode infine i suoi diritti, ma chi ebbe maggior virtù fu il ladro, che gareggiò in onestà, non essendone avvezzo.	Il padre Arthadatta, incarica il figlio di trovare un marito per la ragazza, quando la vide nubile. È scelto Kandarpa. La vede intanto un giovinotto, il quale consigliato da un suo molto intelligente amico (come il nome stesso C'intāmaṇi indica), le si presenta e colla sua virtù e bellezza la vince e le strappa la promessa. Il luogo dell'appuntamento era l'angolo sud del giardino ove s'erân visti. Avviene come da noi: il marito la lascia andare, non volendo essere causa di uno spergiuro; il ladro all'andata, s'accontenta della parola d'onore, ed al ritorno, la lascia incolume. Superfluo è qui un 4° personaggio, un brahmarākṣasa, che rinuncia a divorarla 2 volte, all'andata ed al ritorno. Il marito, quand' essa torna a lui intatta, le rende intera la libertà, pensando che era d'altri innamorata ed è dichiarato il più virtuoso perchè frenò il suo amore e si sacrificò.

red. tamulica.[3] st. 10.

Manca nella traduzione del Babington, poichè l'arrischiato argomento indusse il traduttore inglese a sopprimerla. Appare tuttavia, che nella red. tamulica non deve di molto differire dalle recensioni sanscritiche. Cf. al proposito nella Pref. le parole del Burnouf.

La redazione *turca* del *Tuti-nameh*[4] è molto vicina alla lezione sanscrita, come lo prova la notizia della *notte* interposta tra l'innamoramento ed il patto, ed il compimento dei diritti matrimoniali al ritorno della sposa dalla sua strana gita. La protagonista è Dilefruz; l'innamorato è un giardiniere. S'avvia a mantener la promessa col permesso del marito; cammin facendo l'assalta un lupo. È questi il brahmarākṣaso di G'ambhaladatta, col quale pare che abbia la redazione una particolare parentela, che in qualche modo lo stacca da Çivadāsa. Oltre il lupo v'è poi infatti anche il ladro. Tutti ne rispettano la castità, compreso il giardiniere, ond'ella torna al marito e gli concede l'amplesso prima negato. Manca la domanda sulla virtù dei 4 personaggi. L'intromissione del lupo dipende forse, come in G'ambhaladatta, dal concetto cabalistico dei tre onestuomini [escludendo il marito] - il lupo, il ladro, l'amante.

Nel *Rosenöl*,[5] secondo trovo nell'Oesterley, appare quasi una versione di questa novella della red. turca. Sola differenza sarebbe il trovarvi un leone al posto del lupo.

Nelle *1001 Notte*[6] havvi la storia dei *Quattro Viziri* in cui un amante non approfitta dei cavallereschi inviti e consigli del marito d'una giovine donna ed un ladro le si fa paladino e la riconduce a casa. Il ladro v'è dichiarato il più virtuoso. Fra i personaggi vi compare pure il lupo, ma in funzione assai diversa che nella red. turca.

APPUNTI.

Qualche personaggio di questa novella non è del tutto nuovo. La stessa mente che ha concepito la st. III, ha pur concepito questa. Ivi pure un marito mite, onesto, cedevole; ivi pure una moglie abhisārikā, che esce, cioè, di notte, per visitare il bertone e si rifiuta all'amplesso del legittimo sposo. Anche qui c'è un amante che aspetta, un ladro che sorprende l'adultera notturna pellegrina, adorna di monili d'oro, e non la tocca. Anzi il demone di G'ambhaladatta, il lupo della red. turca, il leone, non sono che il yakṣa, il satiro della st. III. Come in quella il ladro funge da *deus ex machina*, svelando la calunnia, così qui diventa il prototipo dell'onestà; nell'una come nel-

[3] Babington l. c. V. C. p. 57. Tenth story = This story is omitted, being unfit for publication. In compenso come IX (p. 55-57) v'è un'altra storia (cfr. Benfey. Or. und Occ. II. 133-71) che per ora non serve tradurre. Cf. st. XI.

[4] Tuti-nameh ed. Rosen. I. 248; ed. Vickerhauser 144.

[5] Rosenöl II. 277; traduz. di J. Hammer da Dschami 960.

[6] Le Mille ed Una Notte. *I quattro Viziri*. Notte VIII.

l'altra egli rispetta cavallerescamente la donna sola, debole, che si affida di notte per le vie malsicure, difesa soltanto dal Dio d'Amore, che la protegge, dall'arciero che mai non falla al bersaglio [puṅkhitaçara]. Il gruppo dei personaggi e la *donnée* principale della novella, – l'adulterio, con un marito di buona pasta, – trovasi pure nella st. XX, ma ciò che molto avvicina la st. IX alla III[a] del *naso mozzato* è il carattere di misoginia spiccatissimo in ambedue. Non è possibile dubitare dell'identità del redattore; senonchè un nobile sentimento informa gli atti della donna in questa novella: l'obbligo di mantenere la parola data e la sincerità. Nel ms. *f.* si insiste sulla *parola,* e la fanciulla all'amante dice d'essere *legata* da una paterna promessa [vaćasā pratipāditā 'smi]; poi, quando prega il ladro di attendere il ritorno, ripete il concetto [vaćasā ahaṃ baddhā 'smi]. La sua puntualità dipende non dall'amore [poichè si ripete pure col ladro] ma dal dovere.

L'amante, a giudicare dal nome, è un seguace del dharma e nel ms. *f* dichiara infatti di non voler usare di Madanasenā, perchè è moglie altrui [parabhāryā]. Anche nella nostra rec. pare che il dharma prevalga sull'amore, ma la red. hindica ci mostra un men nobile movente, la paura; la traccia di questo concetto parmi che si trovi pure da noi, [çl. 11 pāda d]. È quello che sembrò oscuro all'Uhle. Così egli annota: Worauf die letzten Worte sich beziehen sollen, ist nicht klar. Or non sono appunto quelle parole che spiegano il *vero perchè* della virtù di Dharmadatta? Dice l'emistichio: bhayasthāne kaṭhaṃ ratiḥ? [= timoris-loco quomodo voluptas?] La questione è tutta sul valore di *bhaya.* È un senso religioso-morale di *scrupolo, timore di coscienza,* donde il giainico abhaya = quies-animi? O non è piuttosto, come nella red. hindica, semplicissimamente il *timore del rischio* a cui si pone? Parmi che per quest'ultima spiegazione concorrano d'accordo tutte le rec. La vera causa della virtù del ganzo è la *paura della pena degli adulteri* [ms. *f* rāgabhītyā; Çiv. rāgadaṇḍabhayāt etc.] Di qui la mia versione: *V' è piacer dov' è periglio?* La donna, rimandata, come usiam dire, da Erode a Pilato, casca nelle mani di un malandrino, che le dice schietto: Io voglio te, non le tue robe [ms. f. ahaṃ tvadarthī, na tvābharaṇārthī].[7] Pur vi rinuncia. Ora *rinuncia* implica *diritto;* pel ladro il rubare è un diritto e se non ruba ha merito doppio che un galantuomo. Notevole è l'osservazione di Somadeva, che egli è liberale in due cose, il *corpo* e *gli ornamenti,* mentre gli altri due aveano rinunciato al *solo corpo.*

[7] In questa espressione c'è pure sincreticamente il rākṣasa, che voleva divorarla. Come *ladro* vorrebbe gli *ori,* come *demone* (yakṣa = satiro) il *corpo.* Qui dunque è un *ladro* che si comporta da *demone.* Parmi che si sieno fusi i due elementi in un unico personaggio. Tale è pure il luogo.

In G'ambhaladatta è importante l'indipendenza della risposta [indipendenza che troviamo in parecchie altre novelle]. In lui la gara è tra quattro [sull'alternarsi di 3 o 4 emuli, feci altrove osservazione, cf. st. II.], e il più virtuoso è il marito, che nemmeno al ritorno vuol godere dei suoi diritti e rimanda libera la moglie.

La recensione di Çivadâsa s'allunga esclusivamente per via di interpolazioni metriche. Il vero succo della novella sta nella gāthā prākṛtica 4ª. Ivi si consiglia di guardarsi da tutto ciò che è disonesto e può far arrossire il bennato, onde il comandamento, *rispettare la donna altrui.*

STORIA DECIMA

Le tre regine delicate.

O Içvará salute! o autore d'ogni germine vivente,
o bellezza della terra, d'asta armato, o strapotente! 1

Di nuovo Vikramasena s'avviò all'albero di çiñçipā e caricatosi sulle spalle il cadavere, si rimise in via. Durante il cammino il lemure incominciò questa storiella, dicendo:

« C'è nel paese di Gauḍa [1] una città chiamata Puṇyavardhana [2] ed un re di nome Guṇaçekhara. [3] Egli avea nella sua reggia un ministro çrāvaka [4] di nome Abhayaćandra, [5] il quale era riuscito a convertire il suo re alla regola degli çrāvakās. [6] Così le offerte pel culto a Çiva, il dono di terre e d'oro, le cerimonie all'albero kalpa, [7] quelle del piṇḍa ai mani degli avi, il gettito delle ossa nella Gaṅgā [8] ed altri simiglianti riti sacri, tutti tutti il ministro li avea proibiti. Un giorno questo ministro così parlò al re: « O divo!

v. 1. Īçvara [= il potente] è il nome con cui venne Çiva accettato dal Buddhismo, come simbolo della forza della natura. In realtà è il *signore* nel sistema filosofico yoga, che assorbe e confonde in sè il dio popolare Indra. Ogni epiteto qui ha valore di sottile filosofia, che vien perduto nella sbiadita traduzione, dove p. es. il *strapotente* mal traduce il testuale bahuçaktimayam [= di molteplici-energie-formato].

[1] Il Gauḍadeça è un distretto del Bengala alquanto al nord di Calcutta.

[2] Puṇyavardhana [= la crescente per virtù] = alla Vardhamāna della st. IV. [cfr. ms. *c*, e red. hind.].

[3] Guṇaçekhara [= che ha un diadema di virtù] nome foggiato sulla città, che nel ms. *d* è Guṇavardhana.

[4] Çrāvaka [= uditore] è uno dei gradi degli affigliati alla setta giainica.

[5] Abhayaćandra [= splendore della tranquillità spirituale], nome degno d'un giaina credente.

[6] Dharma [= la Legge, la Giustizia] nome della religione giainica, il cui fine è la *morale pratica*.

[7] Il Kalpa è l'albero mitico che soddisfa ad ogni desiderio.

[8] Gaṅgā [= la camminante] cioè il Gange, fiume sacro dell'India, detto la *via del paradiso* [svargataraṅginī] nel quale si gettano le ossa dei morti, per procurar loro le celesti beatitudini.

Ecco il succo della legge; ponlo in pratica se puoi:
Non voler ad altri fare quel che fatto a te non vuoi. 2
Non eterni sono i corpi, ma la morte un giorno viene;
non eterna è la ricchezza, perciò il dharma oprar conviene. 3
Non Viṣṇu, nè Brahma o Çiva tutto san; pur essi accora
odio, amor, gola, follia, gioia, sdegno ed altro ancora. 4
Chi nell'animo possiede la perfetta calma, annoso,
liberal vien, ricco e sano, lieto, invitto e glorioso. 5
Ma non fu, non è, nè mai uom sarà felice in terra,
cui la calma in cuor perfetta sol per poco si diserra. 6
V'è crudel di quel peggiore che alle bestie il viver toglie.
cui tremar fan timidette fin, se mossi, arbusti e foglie? 7
Come puoi quei scellerati dalle tigri separare,
che perfin coll'erba in bocca gli animali osan sgozzare? 8
Chi la propria carne ingrassa colla carne altrui, mal pensa:
giù travolto all'imo inferno le sue carni avrà per mensa. 9
Quanti vedi nel trimundo più crudeli e atroci mali,
tanti poi dovrà soffrirne chi dà morte agli animali. 10
Ei vivrà, nelle future rinascenze, brevemente,
nano, povero, rognoso cieco, sordo, egro, impotente. 11
Se il satollar la torma dei preti, sazia anche i paterni mani,
come il ghṛta bevuto da uno non nutrisce gli altri umani? 12
Se è ver che pure un padre infame assolve l'offerta figliale;
pei merti altrui può dunque alcun raggiunger l'estinzion finale? 13
Se per gran tempo un morto lieto è che in Gange gli han gittate l'ossa;
stima che un tronco in cenere, se lo si inaffia, rifiorir pur possa. 14
Chi vuol di saggio aver nome, non beva vin, chè a mille colpe è via;
per lui soldi e sudor e ingegno sciupa e i suoi spesso riduce al verde.
In turpe società coi turpi, ebbro divien e l'indole travia;
l'arte trascura e ancor la scienza e l'onestà colla memoria perde. 15
Non fu mai nè sarà vizio sconcio più del bever sodo;
all'opposto non c'è o fuvvi del non ber virtù più ammodo. 16
Non dall'erba o dalle piante, non dal suol nata è la carne,
ma di sensi è fatta e appunto questo vieta di mangiarne. 17

v. 4. Questo concetto che gli dei soggiacciono alle stesse, ma più intense passioni che gli uomini, informa pure la bella mitologia greca. Ciò appunto pareva strano ai ǵainās ed indegno dell'essenza divina.

v. 5–6. Al politeismo idolatra brāhmanico contrappone l'abhayadāna, il *dono della pace dell'anima* (abhaya = sine metu, securitas) cioè la tranquillità dello spirito, che è il bene supremo quaggiù, che include gli altri tutti.

v. 11. Nella credenza della metempsicosi, il rinato godrà o penerà secondo i meriti e le colpe della prima vita.

v. 12-14. Metro āryā. Il poeta attacca direttamente i dogmi brāhmanici, mostrandone l'assurdità. Il ghṛta è il burro strutto, condimento il cui uso fu ed è principalissimo nel vituale e nella cucina indiana. *L'estinzione finale* (mukti) è il supremo scopo della vita ascetica e perfetta, la *liberazione* dalle future rinascenze.

Chi l'appresta o la prepara, chi la mangia o ne consente,
chi ce l'offre o la macella, son sei complici egualmente. 18

Ma che più? Con queste e simili parole quel re era stato dal suo ministro confermato nella legge dei çrāvakās. Avvenne intanto che il suo regno fosse corso ed infestato da bande di masnadieri e di lì a poco il re se ne andò a Dio. Gli successe nel reame il figlio Dharmadhvaǵa:[9] che tosto fece espellere dal paese il ministro Abhayaćandra con tutti i suoi seguaci e ridusse così il paese libero dai nemici.[10]

Una volta, ed era di primavera, il nuovo re con tutto il suo harem scese per diletto in giardino e vide quivi un ampio stagno e nel mezzo un bel fiore di loto. Un'ancella andò a coglierlo e nell'atto che l'offria in mano ad una delle regine glielo lasciò per caso cadere sui piedi, che ne restarono ammaccati. Intanto i raggi troppo splendidi della luna avean fatto sorgere pel corpo di una seconda moglie dei grossi tumori ed una terza, per il rumore di un mortaio che udiva battere in una molto lontana casa, risentì un acuto dolore in una mano ».

Narrata questa novella il vetāla domandò: « Dimmi, o re: delle tre donne quale è la più delicata? » Vikramasena rispose: « Quella è la più delicata, che n'ebbe intormentita la mano ».

Udito questo il lemure se n'andò e si appese al ramo solito della çiṅçipā.

v. 17-18. Mi sembrano fuori posto. Dovrebbero stare dopo lo çloka 8° (cf. Manu V. 51).

[9] Dharmadhvaǵa [= che ha per sua insegna il dharma]. Il padre gli avea ben posto questo nome, ma egli vi fa opera contraria.

[10] Qui i mss. non s' accordano più nel nome del ministro. *D* lo chiama Ubhaya°- ed *c*, Guṇa°-; mentre il nome di costui ha un valore etimologico notevole se lo si compari alle due parole degli çl. 5, 6 Abhayadānena, Abhayadānatas e alla parte che vi fa di missionario.

Recensioni sanscritiche.

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	st. 10ª [manca in *gE*; mutila in d].	st. 11. [Brock. KSS. XII, 85].
luoghi	*Puṇyavardhana* [d. Guṇa-°; e. Vardhamāna].	*Ug'g'ayinī.*
personaggi	*Guṇaçekhara*, 1° re del Gauḍadeça [AB -°sena]. *Dharmadhvag'a*, 2° re e protagonista. *Abhayaćandra*, ministro [D. Ubhaya°-; e. Guṇa-°]. ? la 1ª regina. ? la 2ª regina. ? la 3ª regina.	manca. *Dharmadhvag'a.* manca. *Indulekhā.* *Tārāvalī.* *Mṛgāṅkavatī.*
nucleo	Iª parte. È un prologo in cui un ministro della setta dei çrāvakās (giaina) converte al dharma un re del Gauḍa e gliene espone i precetti in 17 strofe. In seguito ad un'invasione di briganti perde il regno e di lì a poco viene a morire. Gli succede il figlio, che scaccia il ministro asceta ed i suoi settari ed a cui capita l'avventura delle tre regine. IIª parte. Sceso il re in giardino colle sue tre mogli, fa cogliere un fior di loto. L'ancella nell'offrirlo ad una di esse regine glielo lascia cadere sur un piede, che ne resta contuso. La 2ª, rimasta troppo esposta ai raggi lunari, si ammala di tumori per tutto il corpo; la 3ª per aver udito pestare da lungi un mortaio, ne resta colla mano intormentita. Quest'ultima è dichiarata la più sensibile.	Manca interamente la prima parte, ed il racconto, semplicissimo, si limita all'avventura delle tre donne delicate. Si fa una leggiadra descrizione del giardino, dove il re, in un giorno festivo di primavera, spicca il fior di loto. Indulekhā nel porselo all'orecchio, lo lascia cadere in grembo e ne è gravemente ferita. Assai se ne lamenta. Il re sale con Tārāvalī sul terrazzo della reggia. Era già notte e splendeva la luna; bastò un momento perchè la 2ª regina ne restasse ammalata di tumori. Mentre tentasi di scuotere costei svenuta, la 3ª pel lontano suono d'un pestello di mortaio, n'è così colpita che grida: Ah! son morta! Quest'ultima è giudicata la più sensibile.

[1] Ediz. Uhle l. c. 28-30 = Anm. Uhle l. c. 144-50. Trad. nessuna.

STORIA DECIMA [1]

Recensioni sanscritiche.

Anonimo	Ǵambhaladatta
st. 11 [Uhle, l. c. 80-81. Anm. 210].	st. 11ª [G'īb. Vidyā-°. 41-42].
Ug'g'ayinī.	*Kan'c'anapura.*
manca.	manca.
Dharmadhvag'a, il re.	*Dharmadhvag'a.*
manca.	manca.
Indulekhā. *Tārāvalī.* *Mṛgāṅkavatī.*	*Çṛṅgaravatī.* *Mṛgāṅkavatī.* *Tārāvatī.*
Qui pure manca la 1ª parte; brevissimo raccontino ristretto in poche righe. Sceso il re in giardino con Indulekhā, mentre scherzava con lei, le cadde dai capelli un nenufaro, il quale le rimbalzò sulla coscia e la ferì così, da dover esser trasportata dalle ancelle e adagiata sul sofà. Alla sera, allettato dall'incanto della serata primaverile, il re sale a goder l'amore con Tārāvalī sul terrazzo di casa. Stanchi di amplessi, s'addormentano, ma i raggi di luna fecero uscir pel corpo alla regina grossi tumori. Alla terza capita, che mentre il re sale sul letto maritale, il sordo rumore d'un pestello lontano le fa intormentire le mani e gridare come se fosse stata punta da un'ape. Il re passò la notte ad ungerla di essenza di sandalo e d'unguenti.	Manca la 1ª parte. In giardino, entro un tempietto, cade al re un fior di loto e colpitane la regina, essa casca in deliquio. Fu solo per virtù di farmachi e preci di un brāhmano, cui diede molti denari, che guarì. La 2ª, resa febbricitante e moribonda da un raggio di luna, è guarita per opera di medici, di preghiere, di sacre offerte, etc.; e così pure la 3ª, a cui era uscito nel corpo un grosso tumore, pel riflesso del rumor d'un lontano pestello con cui un'ancella sfarinava del grano. Questa è la più delicata. Come si vede, sono alterati e scambiati i nomi e gli effetti delle malattie, come il tumore causato dal rumor del mortaio anzichè dai raggi di luna; ma è chiara la parentela di questa colle recensioni metriche.

Il ms. *B* porta un principio analogo alla storia delle tre regine, in capo alla st. XIX, nella quale il fior di loto che casca dalle mani del re Candraçekhara ammacca tutti e due i piedi alla regina. Essendo abbondante il materiale poetico è naturale che abbondanti sieno anche le *variæ lectiones*. Vi regna sopratutto il disordine, quindi il superfluo. Tra le offerte proibite dallo çrāvaka, compare nei mss. *b* e *D*, quello del culto della *vacca*, caratteristico del brāhmanesimo. In altri [*A a c*] trattasi di questo culto dopo il verso 4, condannandolo per via di interrogazioni socratiche, come il culto dei Mani nei versi 12–13–14. Ciò ha particolar relazione col testo hindico, al quale vengo senz' altro.

red. **hindica.**[2] st. IO.

La narrazione collima perfettamente con quella del nostro testo, tolta la proibizione che lo çrāvaka fa al re e l'aggiunta dell'obbligo imposto ai sudditi, a suon di tamburo, di abbandonare il culto brāhmanico per quello ǵiainico, pena l'espulsione della terra di Gaur.[3] Il re convertito, non più onora i brāhmani, nè i yogin, nè i ǵangan [= fakiri brahmanici], né i sannyāsin [= brāhmani dell'ultima sotto classe] nè i sevrās [= fakiri ǵiaini, ma perchè costoro?] fino a che viene a morire. Nessuna menzione delle scorrerie dei malandrini; lunga invece la narrazione dell'espulsione del ministro ǵiaina Abhaitschand da parte del nuovo re: parrebbe che il redattore hindico fosse di fede brahmanica e si compiaccia di quella cacciata.[4] Nella 2ª parte il fiore è spiccato dallo stesso re, che era sceso nel lago a prendervi il bagno. Tra il caso della 1ª e della 2ª regina, c'è un periodo delle cure prestate all'ammalata; intanto passa il tempo e scende la notte lunare. La 3ª regina nell'harem cade svenuta pei colpi di un lontano pestello di legno, ma più sotto – nella risposta del re – è detto che il dolore le era venuto alla testa [vor Kopfschmerz]. In gran parte diversi sono gli çloki diluiti in prosa. Quelli stessi che appaiono ed in questa e nella rec. di Çivadāsa, hanno altro ordine e trovansi spezzati. Il nucleo dei precetti riguarda l'irragionevole culto a divinità che soggiacciono pur esse a passioni umane e mostransi con ciò inferiori alla vacca, che ne è esente. È quindi contro la idolatria e l'antropomorfismo: si sa bene che i ǵiainas sono, in un certo senso, atei. Insiste sul divieto di ammazzare od offendere animale

[2] Oester. B. P. st. X. « Die drei zarten Königinnen. » Trad. 90-98. Anm. 199-200; Pañć. l. c. V. 396-99.

[3] Proibito il culto a Çiva e Visṇu, il giuoco, il troppo bere, il piṇḍa ed i sacrifici alle vacche; vietato di gettare le ossa nel Gange, egli dice: liess beim Schalle der Trommel bekannt machen, dass Jeder, der eine dieser Handlungen beginge, sein Vermögen verlieren und mit Ausweisung bestraft werden solle. Con meno naturalezza prende quindi a parlare al re della nuova fede.

[4] « Er liess den Minister Abhaitschand ergreifen, sein Haupt bis auf sieben Locken kahl scheeren, sein Gesicht schwärzen, ihn auf einen Esel setzen und unter Trommelschlag in der Stadt herumführen, dann schickte er ihn in die Verbannung, und führte die Regierung unbesorgt weiter. » È questo segno della manipolazione antigiainica di Çivadāsa?

vivente alcuno, dall'elefante alla formica: divieto che forma la più appariscente ed originale caratteristica del ǵiainismo per chi, poco addentro nel Dharma, visita l'India religiosa e ci trova gli ospedali per le bestie.[5] Questi versi non mancano del tutto nella rec. sanskr. e l'Uhle, esaminandoli in nota [p. 145-46] li chiama apparentemente disiecta membra poëtæ.

red. **tamulica.**[6] st. 11.

Brevissima novella; manca tutto ciò che si riferisce alla religione ǵiainica, limitandosi affatto alla novellina delle regine, da cui diversifica alquanto sulle cause degli improvvisi mali. Andando una d'esse, Tāragavall, a passeggio in giardino col re suo sposo Vengidasettuvan, sviene perchè un'ape, uscita dal calice di un fiore, le si appoggia un attimo sui capelli. Un altro giorno di quell'istessa estate, la 2ª regina, Chandana Cuyatti, soffre, come nella nostra nov., di tumori e vesciche per effetto dei raggi di luna presi sul terrazzo. Un altro giorno ancora alla 3ª, Mrugāngapadi, resta intorpidito un dito pel suono d'un mortaio, con cui, fuori della città di Viǵayanagaram, si toglieva la pula al riso. Questa è la più sensibile, perchè negli altri casi vi fu contatto sul corpo delle donne [l'ape si posò, i raggi di luna colpirono], nell'ultimo l'effetto avvenne a distanza.

Ricavo dall'Osterley qualche altro riscontro nelle fiabe europee. Nei Kindermärchen di Grimm [3-328] si riscontra qualche cosa di analogo in una fiaba, che ha per titolo: Viaggio dei 3 figli di Giaffar. Qui un principe ha quattro figlie, delle quali la 1ª sviene perchè le si offre allo sguardo tra le foglie di rosa un nodicino; la 2ª si copre gli occhi colle mani per non vedere la statua d'un uomo; la 3ª scaccia da sè le sorelle, non potendo soffrire l'aspra puntura che fanno sulla sua pelle i loro capelli; la 4ª finalmente si copre il volto perchè sotto l'aspetto di pesci nel lago potrebbero esser nascosti degli omiciattoli. È chiaro però che questa fiaba appartiene ad altro ciclo.

Nella *Élite des contes du Sieur d'Ouville et.* [3-125] c'è una novella, che ha stretti rapporti colla suddetta. Si intitola: De la delicatesse de quatre femmes. Quattro donne questionano, chi sia tra esse la più delicata. La 1ª sta tre mesi zoppa, perchè le è caduta sopra un piede una foglia di rosa; la 2ª si ruppe tre costole per una ripiegatura nel letto [cfr. la nostra st. XXIII]; la 3ª ha per sei settimane torta la testa da una parte, perchè nello spartirsi i capelli, ne lasciò tre o quattro più da una banda che dall'altra; la 4ª è spac-

[5] Vedi! Brahma, Viṣṇu e Mahādeva soggiacciono all'amore, all'ira, alla cupidigia, agli incanti e scendono in particolari forme sulla terra; ma la vacca è ad essi tutti superiore, poichè è libera da inimicizia, dall'ira, dall'intemperanza nel bere, da rabbia ed ingordigia e straordinaria bestialità ecc. Qui completa lo çloka 9 ed aggiunge: dal piacere di uno smoderato bere, può provenire colpa gravissima; anche il bere è dunque contro il dharma [Unrecht] quanto il cibarsi di carne.

[6] Babington l. c. V. C. 58, 59; st. XI.

ciata per il moto lievissimo d'una vena, che non può risanare senza che si rompa l'intero braccio. Cfr. pure nella Çukasaptati il finto svenimento della moglie di Vikrama e rammenta la leggenda di Smiṇdiride Sibarita per la delicatezza della 1ª regina.

APPUNTI.

Questa novella presenta una tela che non è sostanzialmente troppo diversa da quella della st. XXIII, ed in certo qual modo anche da quella delle st. V. VII. Quanto alle varietà delle rec. skr. c' è poco da osservare: sono assolutamente inconcludenti le leggere differenze dei malanni che capitano alle tre regine e delle loro cause. Tra esse noto soltanto quella del mal di capo della 3ª regina, che è se vuolsi troppo verisimile e perciò stona coll'arguzia della novella, [red. ind.] comparandolo col dolore alle mani di altre rec. e specialmente della tamulica.

Interessante è per noi la mancanza della conversione del re al ǵiainismo ed allo squarcio di Abhayaćandra in ogni altra rec. che non sia la çivadāsica e le derivate. Considerato il carattere e lo scopo puramente narrativo di quelle rec. la cosa non fa per nulla meraviglia; la farebbe anzi il caso opposto. Il punto critico è quello dell'esilio del ministro çrāvaka e dei suoi correligionari. I mss. *A B a* fanno invadere il regno di Guṇaçekhara dai malandrini. Perchè? Evidentemente è punizione divina perchè il re si è convertito al ǵiainismo. Le misure di rigore prese contro il ministro ed i çrāvakās ne sono la controprova. Questi ǵiainās sono ivi dichiarati kaṇṭakās, cioè *nemici dell'ordine costituito* e *dello Stato*. Come osserva l'Uhle a p. 149, gli scrittori di questi tre mss. non possono essere che brāhmanici; in *A* si giunge perfino a sopprimere l'espressione eufemica divaṃ gataḥ [= salì al cielo] sostituendovi mṛtaḥ [= morì]. Al contrario il ms. *e*, persino nelle espressioni [svargaṃ ǵagāma = andò in paradiso] si palesa di fede ǵiainica. È dunque da concludere, il che del resto abbiamo più volte detto, che la Raccolta, come noi ora l'abbiamo, è passata per una inverniciatura brāhmanica, colla quale si credette invano di dare nuovo aspetto alle novelle, il cui tipo ǵiainico sempre trapela.

In questa storia è più che in tutte le altre appariscente la propaganda religiosa, e di qui la sua importanza notevole. Resta da spiegare come mai si attacchi l'avventura delle tre donne alla precedente narrazione.

A primo aspetto pare che le due parti non abbiano tra loro relazione alcuna, o al più che la 2ª serva di pretesto alla 1ª, che è un pregiudizio religioso. Badando più addentro l'avventura pare un castigo divino inflitto al re Dharmadhvaǵa, che aveva fatto scacciare i çrāvakās. Il 1° re visse beato nella nuova fede, che egli protesse per 100 anni [ms. *e*]; ma il 2° re, di fede brāhmanica, poteva aver

lieta vita? Ciò sarebbe stato contrario alle minacciose parole del çrāvaka; ed eccolo avvertito coll'avventura della salute delle sue spose. La storiella è dunque un esempio in azione, che non ha bene su questa terra, chi non segue la regola degli çrāvakās.' La lunga interpolazione merita ancora due parole. Dividesi in due parti distinte: nella prima si espongono precetti, nell'altra osservazioni maligne ed alquanto sprezzanti sulle pratiche religiose e le cerimonie del culto brāhmanico. Quest'ultima parte [porta i versi āryā 12-14] [7] incastrata nell'altra, parmi fuori di posto e l'avrei collocata in seguito alle proibizioni del ministro, come fa dei suoi due çloki il ms. *e*. Particolarmente bella è per noi la massima espressa nei pāda *c d* dello çl. 2º, la quale ha sapore veramente cristiano: *Non fare ad altri, quel che non vorresti che fosse fatto a te* [ātmanaḥ pratikūlāni pareṣāṃ na samācaret]. Se a questa parte negativa seguisse la corrispondente positiva noi avremmo qui un efficacissimo esempio di buddhismo cristiano. Nota infine come i versi non siano che una paratattica spiegazione dei concetti espressi nella proibizione in prova dello çrāvaka, come il piṇḍa, il gettito delle ossa nel Gange, e così via.

Infine lasciando da parte il *Pitagorico* del Gozzi [Oss. p. I. 79], ha per noi interesse il riscontro coi versi del *Vegetariano* nel *Giorno* del Parini [mezzogiorno v. 503 e sgg.], versi che precedono il celebre episodio della *Vergine cuccia:*

> Pera colui che primo osò la mano
> armata alzar sull'innocente agnello
> e sul placido bue; . . . .

[7] Ai pāda *c d* dell'āryā 13 l'Uhle annota (p. 148): Der Sinn von *c d* ist nicht klar. Io non vi trovo difficoltà ed interpreto: Se un padre, anche colpevole, ottiene egualmente la mukti per il piṇḍa offerto dal figlio (*a b*); ne consegue che potrà ottenerla chiunque, non coi meriti propri, ma con quelli degli altri (*c d*).

STORIA UNDICESIMA

La donna ingoiata.

Quando il capo a Pitāmáha prima e a Çiva avrò piegato,
narrar vo' tal maraviglia qual niun altro ha mai narrato. 1

Di nuovo Vikramasena s' avviò all' albero di çiṅçipā e caricatosi il cadavere sulle spalle, si rimise in via. Durante il cammino il lemure incominciò questa storiella, dicendo:

« In una città che ha nome Gaṇapura,[1] vi era un re che si chiamava G'anavallabha[2] ed un ministro chiamato Praǵńākoça.[3] La moglie di costui avea nome Lakṣmī.[3] Pensava il re: « Che mi frutta il regno, se non mi piglio diletto colle belle ragazze? » e subito affidò al ministro tutto il peso del governo e non se ne dette più pensiero.

Un bel giorno quando il ministro fu di ritorno al suo palazzo, la moglie gli domandò: « Come mai, signore, da poco tempo in qua ti veggo tanto sciupato di salute? » Rispose Praǵńākoça: « È che mi tocca giorno e notte aver cura del regno: il re non fa altro che prendersi spasso colle belle ragazze! » — « Signore, disse la moglie, colla scusa di un pellegrinaggio, lascia un po' andare il re ». Udito questo consiglio, egli congedatosi dal re partì in pellegrinaggio. Un giorno, sulla spiaggia del mare, fatte

v. 1. Pitâmaha [= grand-père] è uno dei sopranuomi di Brahma, come *avo del mondo*. Qui si invoca con Maheçvara o Çiva come secondo della trimurti.

[1] Guṇapura [= città della virtù]. Trovando nella red. hind. Puṇyapura, che le equivale, forse trattasi qui della stessa città, che nella storia precedente.

[2] G'anavallabḥa [= amico degli uomini]. Non credo però troppo conveniente questa nostra interpretazione; credo che si possa vedere in tal nome il vallabha nel suo vero significato di amator, amasius, che tale appare costui in tutta la novella.

[3] Praǵńākoça [= intelligentiae vas] opportuno nome di ministro, Lakṣmī [= felicitas] nome di dea, usato dagli uomini.

le sue devozioni a Rāmeçvara[4] stava egli riposandosi, allorchè vide da mezzo il mare uscir fuori un albero meraviglioso colle radici d'oro, coi rami tutti carichi di gemme, coi palloni tutti di corallo.[5] In cima all'albero stava una celeste fanciulla, sdraiata sopra una molle coltrice. Essa teneva in mano una vīṇā[6] ed accompagnandosi con essa, declamava queste strofe:

Per eterna ineluttabil legge l'uom raccoglie poi,
ciò che prima ha seminato, buono o no, coi fatti suoi. 2
Numi, uomini e demoni, tutta insomma la natura
al destin soggiace; or questo si rammenti con gran cura. 3
Compier belle o turpi azioni nella pristina esistenza,
a ciascun vivente adduce estinzione o rinascenza. 4

Quand'ebbe così cantato, essa coll'albero insieme, si sommerse là, in mezzo all'acque. Veduta una tale maraviglia, il ministro prese la via del ritorno e giunse alla sua città. Dopo aver resi onori al re, così il consigliere gli disse:

Non narrar strano portento anche se l'hai tu mirato,
che le rupi si son mosse, se le scimie hanno cantato. 5
San le scimie inver da un ramo sovra un altro saltellare,
ma, se non per arte occulta, traversar non ponno il mare. 6

Riferì quindi al re quanto gli era successo. L'udì il re e tosto affidato di nuovo al suo ministro il peso degli affari del regno, solo soletto si incamminò alla riva del mare a farvi orazione a Rāmeçvara. Come vi giunse ed ebbe adorato il nume, si sdraiò lì presso a riposare, ed ecco avanzarsi da mezzo il mare un albero meraviglioso. Suvvi era

[4] Rāmeçvara (= il potente Rāma) è soprannome di Rāma, come incarnazione di Viṣṇu.

[5] L'albero di cui qui si parla (cfr. la descrizione in Oest.) è il kalpavṛkṣa (= arbor cupidinis) – l'albero del desiderio, pel quale si ottiene tutto ciò che si brama. È un albero mitico, che trovammo menzionato nella St. X. In realtà è una concezione naturalistica del cielo dalle frutta d'oro, da comparare colla pianta delle auree mele delle Esperidi e che ritorna in parecchie mitologie, anche anariane.

[6] La vīṇā è uno strumento musicale a corde, specie di liuto, fatto di due casse armoniche all'estremità di una canna.

v. 2. Consuona con Som. § 86, çl. 45.

v. 3. Nel testo ǵagat sarvam (mundus totus), cioe il trimundo (triǵagat): cielo, inferno e terra coi loro abitatori, i sura o deva (dei), asura (demoni) e manuṣa (uomini).

v. 4. L'estinzione finale od il rinascere dipende nella teoria buddhista, dai meriti o demeriti della vita anteriore.

v. 5. Böht. I. S. 703; C'āṇ. 89; Nītisaṅk. 18.

la divina fanciulla. Come il re la vide, rapidissimamente s'arrampicò sull'albero, ma in un attimo fu trasportato in Pātāla.[7] Quivi la bella ninfa gli disse: « O forte! Perchè sei tu qui venuto? » — « Vi venni, — rispose il re, — per chiederti amore, invaghito della tua bellezza ». La fanciulla rispose: « Purchè il quattordicesimo giorno della quindicina senza luna, tu non faccia meco coppia di amore, prendimi pure in isposa ».[8] Disse il re: « Così prometto » — e detto questo si fecero le nozze.

Venne il quattordicesimo giorno della luna oscura; ed essa gli ricordò: « Oggi, o re, tu non devi venire nemmeno in mia presenza ». Il re, udito il divieto, presa con sè la spada, si appiattò in attesa. Ed ecco mentre il re stava spiando, venire un rākṣaso ed inghiottir in un boccone la bella donna. Appena ciò vide, il re sguainò la spada e correndo addosso al demone: « Ah! infame rākṣaso! gli gridò; mangiator di donne! Dove speri di andare tu dunque? Battiti prima con me. Suona infatti così l'adagio:

D'un periglio abbi paura se da lungi ti minaccia;
dee l'impavido affrontarlo tostochè gli è faccia a faccia ». 7

Estratto poscia un coltello, squartò il rākṣaso e dal suo ventre balzò fuori la bella ninfa.[9] « Bravo, il mio eroe! esclamò la fanciulla; tu mi hai reso un grande servigio. Si dice:

Non ha perle ogni elefante, nè rubini ogni montagna;
non ha sandali ogni bosco, non ha bravi ogni campagna ». 8

Il re allora le domandò: « Perchè, dimmi, ti ingoiava il demone nel quattordicesimo giorno della luna nuova? » Così essa rispose: « Mio padre è un vidyādhara[10] ed io

[7] Pātāla [= baratro (?)] è la città di Dite, l'inferno indiano.

[8] L'ingoiamento della fanciulla proprio in quel giorno lunare ha certo valore mitico naturalistico. Confr. per esso la St. XIX dove si vuol ingoiare la giovine sposa del re.

v. 7. Böht. I. S. 2550; Pañć. 1, 177; Hit. I, 50; Gal. *Δαφ.* 177 etc.

[9] Perchè il coltello? Non avea già la spada sguainata? Questo re liberatore opera in *a* un vero taglio cesareo [udaraṁ vidārya sā strī nirgatā, rākṣaso 'pi mṛtaḥ]. Qui anche c'è carattere mitico.

v. 8. Böht. I. S. 6523; C'āṇ. 55; Gal. *Δαφ.* 120. Intendi che non tutti gli elefanti sono adornati di perle la testa. Nella red. hind. la donna non è ingoiata ma violata.

[10] Vidyādhara [= che ha la scienza magica] è genio dell'aria. Curioso l'errore della red. hind. (cfr. Risc.).